



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

La unidad temática del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume

TESIS

Que para optar por el grado de:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MTRO. Julio Enrique Beltrán Miranda

TUTOR PRINCIPAL

Dr. Juan Carlos Pereda Failache, Instituto de Investigaciones Filosóficas

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez, Instituto de Investigaciones Filosóficas

Dra. Nora Rabotnikof Maskivker, Instituto de Investigaciones Filosóficas

MÉXICO, D. F. Febrero 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Tabla de contenidos

Introducción	4
CAPÍTULO 1. CONVERSACIÓN E IDEAS	10
Percepciones e impresiones simples.....	11
Memoria instantánea.....	17
Imaginación y recomposición.....	18
Imaginación y lenguaje.....	20
Teoría ABH.....	21
Teoría nominal de las ideas abstractas de Berkeley.....	22
Imaginación y barajeo de ideas relevantes.....	27
Dimensión temporal y recombinación.....	29
La extensión como idea de modo.....	31
Conversación y reflexión.....	32
Relaciones intencionales.....	35
Asociaciones libres.....	36
Por qué tres causas.....	38
CAPÍTULO 2. LOS CONOCIMIENTOS INFERENCIALES SON DISTINTOS DE LOS CONOCIMIENTOS RACIONALES	42
Relaciones y conocimiento.....	42
Relaciones de ideas y cuestiones de hecho.....	44
Causalidad y mundo externo.....	45
El origen de la causalidad.....	48
Conexión necesaria Vs Inferencia.....	51
Costumbre y Signos.....	56
Causa de la creencia.....	60
Causalidad Artificial.....	63
Teoría de los espíritus animales.....	65
Hábito natural y Hábito artificial: educación.....	68
Semejanza y Contigüidad en la Causalidad.....	71
Limitaciones de la Causalidad.....	73
CAPÍTULO 3. LAS REGLAS GENERALES, LA IMAGINACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO	76
Regla General e Inferencia Habitual.....	76
Plasticidad de la naturaleza humana.....	78
Reglas e Ideas Generales.....	81
Reglas generales: de los prejuicios a la certeza.....	83
Juicios y Prejuicios.....	87
CAPÍTULO 4 LAS PASIONES: PLACER Y DOLOR ESPERADO Y REGLAS GENERALES	91
El dolor y el placer esperados son los motores de toda pasión.....	91
Los tres factores racionalizables de la acción.....	96
Efectos de la reiteración o hábito.....	100
Modificadores de la pasión.....	103
<i>Relaciones de ideas y pasiones.....</i>	<i>104</i>
<i>Otros factores que modifican las pasiones.....</i>	<i>106</i>
<i>Una condición suplementaria.....</i>	<i>108</i>
Simpatía.....	108
<i>Retroalimentación positiva.....</i>	<i>110</i>

<i>Condiciones de la simpatía</i>	111
<i>Reglas generales</i>	113
<i>Redes y retroalimentación social</i>	113
<i>Piedad, congratulación y belleza</i>	114
Poder y felicidad.....	116
CAPÍTULO 5 SOCIEDAD Y CONFORMACIÓN DEL SENTIMIENTO MORAL	120
El sentimiento o la conciencia moral.....	120
La moral natural refuerza a la generosidad limitada.....	131
La justicia: benéfica a nivel social; dañina a nivel individual y aislado.....	133
Las promesas son complemento, no soporte.....	135
El temperamento natural y la moral.....	137
Necesidad de la justicia y desarrollo de la convención satisfactoria.....	138
<i>Necesidad del comportamiento conforme a reglas de justicia</i>	139
<i>Desarrollo de la convención satisfactoria</i>	139
La justicia y la generosidad limitada.....	142
Convenciones que dan origen a la justicia.....	147
Qué es una convención.....	150
<i>¿Son las convenciones vínculos naturales o artificiales entre los hombres?</i>	152
<i>La convención complementaria de la transferencia por consentimiento</i>	153
<i>Convención y tiempo</i>	155
<i>La verdad</i>	157
<i>Relativismo moral</i>	160
CAPÍTULO 6 EL JUICIO MORAL ARTIFICIAL Y LA AUTODISCIPLINA PRAGMÁTICA	162
Las pasiones violentas y la fragmentación del yo práctico.....	162
Causa de las pasiones violentas.....	166
Afección por contigüidad.....	169
Ley de descuento hiperbólico.....	174
Retorno a la semejanza como explicación alternativa de la inversión de intereses.....	176
Teoría del proceso doble de juzgar.....	178
Conclusiones.....	180
Triple simpatía, internalización y reglas generales.....	184
Contradicciones entre la moral natural y la artificial.....	189
El juicio pragmático, el doble proceso de pensamiento y la inhibición cognitiva.....	191
Bibliografía.....	193
Notas.....	196

INTRODUCCIÓN

La presente tesis busca mostrar a lo largo de sus seis capítulos la unidad del libro fundamental de David Hume (1711-1776), *Tratado de la naturaleza humana*.

El objetivo principal es proporcionar un solo argumento que unifique los tres libros que la componen en un solo proyecto para demostrar una teoría o un sistema, o sea, varias teorías jerarquizadas y sustentadas unas en otras.

Creemos que este objetivo se logrará mostrando el paralelismo entre la teoría del libro I sobre la naturaleza de las *creencias* y la teoría del libro III, sobre las *pasiones* y la manera de convertirlas en juicios morales y en controles morales mediante la *simpatía*. En eso, creemos seguir la intención expresa de Hume tal como se expresa en este pasaje (2.1.11.08):*

Lo que es más notable en este asunto es la decisiva confirmación que estos fenómenos nos proporcionan para el precedente sistema referente al entendimiento y, por consiguiente, para el presente, concerniente a las pasiones, puesto que ambos son análogos. De hecho, es evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los otros, estos movimientos de ánimo aparecen

* Todas las citas, si no se indica lo contrario, hacen referencia al *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), y se hacen en cuatro números, que de izquierda a derecha, corresponden al Libro, la Parte, la Sección y el Párrafo, tal y como los ha establecido David F. Norton en su nueva edición crítica de Oxford (2002). Si los números van precedidos por una letra D (1980), eso significa que la traducción al español es la de Félix Duque; si van precedidos de una letra V, que es la de Vicente Viqueira (1929); y si no van precedidos por letra alguna que se trata básicamente de Duque, pero mejorada ligeramente con elementos de Viqueira o míos. Cuando éstas modificaciones mías afectan a la letra de Hume lo indico con corchetes. Todos los énfasis en negritas son míos. Los énfasis en cursivas, de Hume.

primeramente en nuestro espíritu como meras ideas y se consideran como perteneciendo a otra persona de un modo idéntico al que tenemos de concebir cualquiera otra realidad [distante]. [Después, en] la simpatía existe una conversión evidente de la idea en una impresión. Esta conversión surge de la relación [i.e. de la semejanza] del objeto con nosotros mismos. (...) Si comparamos todas estas circunstancias de la simpatía con las operaciones de nuestro entendimiento, hallaremos que les corresponden exactamente ...

La reconstrucción del *Tratado* como un solo argumento no termina, sin embargo, con la reducción de los Libros I y III al principio fundamental de la restauración de ideas en sus impresión originarias mediante su relación con otras impresiones presentes). Además, el argumento continúa, mostrando que el proceso psicológico por el que se forma en los individuos un sentido moral común es análogo al procedimiento por el que cada uno llega a estructurar coherentemente su vida personal. Esta segunda parte traza el puente entre los libros III y II.

Las dos fases de este largo argumento se relacionan entre sí por semejanza y por oposición. Por un lado, la creencia y la simpatía coinciden en ser formas de *introducir* ideas al círculo de nuestra atención consciente, para *vivificarlas* en seguida, convirtiéndolas en ciertos sentimientos (creencias y pasiones). Por el otro lado, el juicio moral y el juicio pragmático coinciden en *inhibir* ciertas ideas y *excluir*las de nuestra atención consciente, impidiendo así que la contigüidad, pero sobre todo, la semejanza inclinen nuestro juicio parcialmente.

Es decir, que el argumento general de Hume contiene las mismas dos fases de teoría de evolución por selección natural. Una fase de sobreabundancia de

formas, y otra de supresión de las formas menos aptas.

En el recorrido tratamos de mostrar que en las partes prevalece una noción rudimentaria pero definida de una evolución de lo simple a lo complejo por medio de una *sobreabundancia* de combinaciones aleatorias entre elementos simples y una *selección natural* de los más adaptados a ambientes cambiantes.

En el primer capítulo, *Conversación e ideas*, se aborda el tema del origen de las ideas y se desarrolla el atomismo humeano. Se analiza cómo es que la mente hace uso de sus contenidos (o mejor dicho, es conformada y motorizada por ellos) tanto para comunicarse consigo misma como para comunicarse con otras mentes, con otros complejos de ideas; es por ello que el lenguaje tendrá un papel central en este capítulo, aunque su naturaleza convencional y su función social, relacionada con la descripción verídica, tendrá que esperar al quinto capítulo. Se analizan las conexiones entre ideas que Hume establece como básicas y se estudia las razones por las cuáles Hume las pudo haber considerado como tales, razones que pueden tener el apoyo de psicólogos y lingüistas contemporáneos.

Para desarrollar la *ciencia de la naturaleza humana*, Hume requiere de un método que lo lleve al conocimiento más confiable posible de su objeto de estudio y no a hipótesis ficticias. El método que él seguirá es definido como experimental, sin embargo, la experiencia está impregnada por muchos prejuicios. El propósito del segundo capítulo titulado *Los conocimientos inferenciales son distintos de los conocimientos racionales*, es el de analizar la manera en que Hume explica los criterios por los que los científicos distinguen y deben distinguir cada vez mejor el conocimiento científico de las generalizaciones del conocimiento vulgar y sin fundamentos.

El tercer capítulo titulado *Las reglas generales, la imaginación y las convenciones*, busca describir cómo son formadas las *reglas generales*, las cuales rigen las creencias del hombre y por ende, influyen en su conducta. Lo interesante de estas reglas generales es que pueden surgir de la naturaleza humana inculta tanto como del artificio humano. Es decir, las reglas generales pueden ser producto de la experiencia, y por ello, surgir a pesar de la voluntad del hombre, así como de hábitos intencionalmente cultivados y con vistas a un designio previsto por un hombre. Esto último será de suma importancia como se verá en los siguientes capítulos cuando se analice el tema de las relaciones morales entre los hombres.

El capítulo 4 inicia con una detallada descripción de los tipos de pasiones que influyen sobre la voluntad humana. Se analiza la relación que existe entre pasiones y entendimiento. En primer lugar se describe en qué sentido las pasiones se pueden considerar como racionales o irracionales y la manera en que el entendimiento puede corregirlas con ayuda de la imaginación y la creación de reglas generales. Por esta razón el capítulo resaltaré la importancia y perfección de la relación causal en el surgimiento de las pasiones.

El segundo elemento destacado en este capítulo es la imaginación y su influencia en la distorsión de las pasiones, lo cual llevará al ser humano a formarse una idea de su propia felicidad. Dos principios intervienen en este proceso: la simpatía y la comparación. La simpatía resulta fundamental ya que ella se encarga de moldear los juicios de cada hombre según el juicio estándar de la sociedad en que se encuentre. En cuanto al principio de comparación, se analiza el papel que éste tiene en la creación de la idea que cada hombre tiene de su propio poder, lo cual está estrechamente ligado a la conformación de la

felicidad.

Una vez analizados los principios anteriores, los cuales contribuyen en la conformación de las pasiones humanas, el capítulo termina con la explicación de cómo, a partir de un temperamento natural, es decir, a partir de las pasiones del ser humano, se estructura un *carácter moral o artificial*.

Para dar continuidad al problema con que finaliza el capítulo 4, el capítulo 5 inicia con una explicación de la manera en que surge la conciencia moral. Se plantea la existencia de tres elementos básicos: *juzgador (u observador)*, *objeto de juicio y referente*, a partir de los cuales se creará un juicio moral tendiente a la objetividad o consenso social. Se explican los mecanismos por los cuales los tres elementos en la evaluación moral, al interactuar entre sí dentro de una sociedad gradualmente, irán conviniendo en adoptar puntos de vista imparciales y comunes, que son aceptados como puntos de vista objetivos por todos y cada uno de ellos. De este modo *juzgador, objeto y referente* se convertirán en la clave para conciliar el interés del ser humano por vivir en sociedad con su egoísmo o generosidad limitada.

Este capítulo finaliza con un estudio de las convenciones en general, con especial énfasis en las tres convenciones básicas que dan origen a la justicia, cómo es que el ser humano las descubre y cómo es que llega a someterse a ellas mediante un proceso personal, pero socialmente condicionado, de *internalización*. Ésta explicación de un mecanismo psicológico descubierto vagamente por Hume, es uno de los logros más importantes de esta tesis. En ella se muestra cómo es que la opinión de los demás miembros de la sociedad influye en el proceso de formación de normas morales individuales, capaces de hacer que los miembros de grupos con convenciones sólidas (micro

sociedades), lleven consigo estas normas convencionales, por más que se dispersen y diluyan en la gran sociedad abierta, evitando así la tentación de incumplir con las convenciones y formando dentro de cada individuo los sentimientos de deber, remordimiento y orgullo moral.

En el capítulo 6 titulado *El juicio moral artificial y la autodisciplina pragmática* se describe el artificio mediante el cual el individuo humano puede hacer abstracción de su situación particular en el momento de emitir un juicio moral estándar, es decir, uno que pueda ser aceptado por cualquier otro miembro de la sociedad abierta en cualquier otra situación particular. La objetividad de los sentimientos morales consiste en la capacidad para apreciar la virtud en otros caracteres individuales, a pesar de que el juzgador no tenga la posibilidad de obtener ventaja alguna de sus propietarios, o de despreciar un carácter viciosos que no le afecta en lo más mínimo. Lo más importante sin embargo es la capacidad que cada persona adquiere de trasladar estas fórmulas convencionales de colaboración social al ámbito interior y personal, donde no tienen que reconciliarse una multitud de personas, pero sí una multitud de personalidades o, más exactamente, de deseos. En este último capítulo cobra gran importancia la distinción entre las pasiones verdaderamente robustas (fuertes debido a un aprendizaje y una disciplina) y las pasiones violentas; así como su contrapartida, entre pasiones apacibles (monótonas) y pasiones débiles o ineficaces. La costumbre y el hábito reaparecen en este capítulo, puesto que ellos son los encargados de crear un carácter, una colección de pasiones fuertes y apacibles, que resista a las “tentaciones” humanas, tan variables como la contigüidad y la semejanza entre los individuos.

CAPÍTULO 1. CONVERSACIÓN E IDEAS

Una teoría que se encargue de describir la manera como los seres humanos se comunican para interactuar puede incluir, como elementos principales, estas tres tesis:

1) Que todos los seres humanos tienen, en cada momento de su vida consciente, cuadros o *collages* compuestos de las impresiones que les proporcionan sus diversos sentidos (estados de cosas).

2) Que después de que un individuo ha adquirido múltiples cuadros con diferentes componentes (datos), tiene la capacidad de reproducirlos en su mente, repitiendo en su imaginación las partes de un cuadro en el mismo orden y situación en que los recibió (memoria) o recombiniéndolos de manera creativa, o sea, reemplazando algunos datos de un cuadro recordado con los de otro (imaginación).

3) Que dos individuos que hayan sido expuestos a las mismas impresiones y por ende compartan la mayor parte de los datos, aunque no hayan sido expuestos a los mismos cuadros, pueden *comunicarse*, es decir, uno de ellos puede componer creativamente el cuadro que él desee en la mente de la otra persona, por medio de la conversación y del lenguaje. En este sentido, cuando un individuo informa a otra persona de lo que ocurrió durante la ausencia de ésta, o cuando el primero advierte a ésta lo que él cree que va a ocurrir o puede ocurrir, o bien, cuando aquél propone a ésta algún estado de cosas que por sus acciones coordinadas podrían promover o impedir, en suma, cuando un individuo se comunica con otra persona (para informarle, advertirle, conminarle, etc.) tiene que hacer que ella *dibuje, reproduzca y vea* en su

mente el mismo cuadro, el mismo estado de cosas que el emisor ve y compone para sí.

Ésta es la teoría pictórica elemental de la mente y de la comunicación que Hume propone en la primera parte de su *Tratado*. Es una teoría minimalista, en el sentido de reducir al mínimo posible las clases de elementos y de facultades que la mente posee y puede efectuar. Veámoslo con más detalle, y revisemos a la vez las fuentes y garantías de sus hallazgos.

PERCEPCIONES E IMPRESIONES SIMPLES

A fin de explicar la naturaleza y principios de la mente humana con un método experimental análogo al de la *filosofía natural*, Hume comienza por clasificar las actividades de ésta en dos grandes ramas: sentir y pensar. ¿Qué justificación o experimentos ofrece para tal división? Aquí Hume, pese a su declarada vocación experimental, traslada la carga al lector.

No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. (D.1.1.01.01)

En repetidas ocasiones dentro del *Tratado* Hume pide al lector que realice una observación dentro de sí mismo, confiando en que este método confirmará sus afirmaciones. Cabe suponer, por ello, que la fuente de donde Hume obtiene esos conocimientos es la observación de sí mismo. Es decir, que lejos de usar el método experimental como lo entendemos hoy día, Hume entiende, por tal, la *introspección* u observación de uno mismo.

No es ésta, empero, la única fuente de observaciones, o “experimentos” (como suele llamarlos, en una nueva discordancia con nuestro uso actual) en que sustenta sus afirmaciones. En otras ocasiones pertrecha sus afirmaciones en los testimonios de otros “moralistas”, es decir, de otros observadores pasivos de la conducta humana, como el Duque de la Rochefoucauld, el Príncipe de Condé, Butler, etc. “Moralista” sería un sinónimo de historiador natural de la psicología humana, y se distinguiría de nuestra contemporánea psicología experimental de la misma manera que el historiador natural se distingue del biólogo: los primeros salen al “campo” a recolectar ejemplares y observaciones singulares, los segundos someten a la naturaleza a un interrogatorio para obtener lo que de antemano desean saber.

Una tercera fuente de nociones experimentales es la poesía, la retórica, la literatura de ficción y las artes en general, o mejor dicho, la teoría y la crítica de estos oficios creativos; pues aunque los artistas, a diferencia de los moralistas, no enuncien explícitamente lo que han observado sobre la naturaleza humana, lo revelan implícitamente en las reglas empíricas de estilo que siguen, pues toda regla artística es, en opinión de Hume, una adaptación de los artistas a la naturaleza sensible de su público, es decir, de los hombres.

Volviendo a su estudio de la mente y su división en sentir y pensar, agregamos ahora que en ambas funciones la mente humana tiene frente a sí algún contenido múltiple y complejo; a los cuales denomina *impresiones* e *ideas* respectivamente. Como las impresiones son muchas y muy variadas, y de hecho no dejan de ocurrir en ningún momento, al menos mientras estamos despiertos, y los pensamientos tampoco dejan de ocurrir casi ni por un

instante, es obvio que tienen lugar paralelamente, y que cada uno de los dos se renueva sin pausa. Además los contenidos de sendas clases son en general semejantes. Su única diferencia es general, y consiste en que el tren de impresiones es más vívido, intenso, violento y fuerte que el tren de pensamientos.

Ahora bien, cada instante de dichos trenes, es decir, cada impresión y cada idea, está formada por un complejo en el que la mente puede distinguir diferentes partes. En otras palabras, cada impresión es una composición de impresiones y cada idea es una composición de ideas.

Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que, por lo menos, son distinguibles unas de otras. (D.1.1.01.02)

Sea que Hume se refiere aquí a una manzana pensada (recordada, imaginada, etc.) o a una manzana sentida (vista y degustada), lo importante es que la mente puede distinguir cualidades y partes, pero no indefinidamente. Puede distinguir, por ejemplo, algunos tonos de color en la cáscara roja, pero no muchos ni infinitos, puede distinguir el sabor en la periferia y en el corazón, pero las diferencias que puede contar son limitadas, y también por ende las distinciones que puede hacer. Esto significa, para Hume, que si hay impresiones e ideas complejas, tienen que estar compuestas por impresiones e ideas simples.

Hecha esta distinción, es posible determinar mejor en qué se asemejan y en qué se distinguen el tren de impresiones y el tren de ideas. No consisten en

los mismos cuadros; pero todos sus cuadros se componen de los mismos ingredientes, de los mismos elementos. A cada idea simple le corresponde una impresión simple, y viceversa; pero las composiciones en cada tren no tienen necesariamente un orden que se preserve en el otro.

Sin embargo, cuando Hume compara elementos simples en vez de composiciones, encuentra lo contrario; y supone que nosotros también lo haremos, si inspeccionamos en nuestra propia mente. Como dijimos, la fuente de sus aseveraciones es una observación de sí mismo, no un experimento, y traslada al lector la carga de comprobarlo, observándose a sí mismo.

Después del examen más cuidadoso de que soy capaz, me atrevo a afirmar [...] que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hierne nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío –y es seguro que no podrá hacerlo– no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones. (D.1.1.01.05)

Con estas dos distinciones, y la tesis de que, a nivel atómico, hay una perfecta correspondencia entre ideas e impresiones (ideas e impresiones simples en las que ni la mente ni los sentidos aprecian diferencia alguna que

les permita distinguir entre dos partes o entre dos cualidades), tenemos ya la tesis básica de que *la mente humana percibe cuadros mediante los sentidos, después los vuelve a percibir en la memoria, y finalmente juega creativamente con los elementos de los mismos en el pensamiento.*

Es importante señalar que, para un filósofo natural, el estudio de la *naturaleza* humana no puede consistir sino en encontrar sus partes elementales y describir *cómo dependen* unas de otras. Dicho de otra manera, el propósito de Hume puede verse como el de determinar si el sentir determina *causalmente* al pensar, o viceversa.

Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. **Vamos a estudiar [...] qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.** El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra [el *Tratado*] (D.1.1.01.05-06)

En la determinación de causas y efectos, Hume se sujeta a unas pocas normas verosímilmente tomadas del *Novum Organon*, de Francis Bacon (1620), aunque no las menciona en el inicio del *Tratado*, ya que su justificación depende de varios resultados de su epistemología, por lo que habrá de esperar a la sección 1.3.15 para que haga explícitas las normas que limitan a las investigaciones precedentes. Pero como hace referencias implícitas tan frecuentes a ellas, quizás por presumir que sus contemporáneos las reconocerían fácilmente, las enumero conforme se recurre a ellas. La tercera de sus reglas (R3) dice que la causalidad se reconoce ante todo por la *correlación perfecta* de dos clases de elementos, y que es esta correlación, esta “constante unión” lo que constituye la esencia, o condición necesaria, de la

relación de causalidad. Éste es precisamente el caso, según lo dicho, entre impresiones e ideas simples.

Pero para determinar cuál de las dos es la causa y cuál el efecto, es preciso echar mano de la segunda regla (R2): la causa siempre precede al efecto, y jamás le antecede. Sin esta regla, sería imposible determinar cuál es causa y cuál efecto, porque todas las demás reglas son simétricas. Esto significa que, en este nivel de máxima simplicidad, las impresiones son causas de las ideas, porque cada composición de ideas, hasta donde la experiencia puede informarnos, ha sido precedida por las impresiones correspondientes a todos sus componentes.

Podría pensarse ahora, que el problema fundamental de determinar cómo se influyen los dos trenes de percepciones, el de las ideas y el de las impresiones, ha quedado determinado. Sin embargo, pronto nos advierte Hume que el problema es mucho más complejo, porque las dos series se influyen mutuamente. Eso significa que la vida mental es un sistema *dinámico*, en donde los eventos tienen causas directas e indirectas, y por ende puede haber casos de *retroalimentación*, en los que el efecto sea causa indirecta de sí mismo.

Además, considérese el siguiente ejercicio. Si el lector me hace el favor de pensar ahora en un *círculo verde*, es evidente que aún si las primeras impresiones que en su vida tuvo de un círculo y de algo verde, son causas de esta idea, no pueden ser la única causa, puesto que esas impresiones ocurrieron mucho tiempo antes de que hoy exista esta idea en la mente del lector. Algo más se añadió a esas dos viejas impresiones, que es lo que la hizo surgir en él ahora mismo; y esa causa próxima forma parte de su causa

completa. La causa completa debe ser contigua al efecto en espacio y en tiempo (por R1), y no puede existir en toda su perfección antes ni lejos de la aparición del efecto (R8). La causa completa de esta idea que ocurrió en este momento en la mente de este lector, sólo puede estar compuesta por la lectura que, usted lector, hizo primero de los términos generales “círculo” y “verde”, y de la solicitud de pensarlos juntos al mismo tiempo que su capacidad para regenerar (“vivificar” hasta cierto grado) sendas impresiones, combinándolas simultáneamente. Una impresión previa es, pues, sólo parte de la causa de una idea.

Una tercera complicación surge por el hecho de que el tren del pensamiento puede representar no solamente a impresiones de sensación, sino también al sentimiento que se produce en nuestro interior cuando representamos impresiones de sensación, es decir, que tenemos impresiones reflejas (pasiones), y también tenemos ideas de segundo orden sobre todo tipo de impresiones reflejas: ideas sobre nuestro pensar objetos e ideas sobre nuestro pensar pasiones.

MEMORIA INSTANTÁNEA

La forma más rudimentaria de pensamiento es la memoria:

Cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea (...) [guardando] el mismo orden y forma de las impresiones [parciales] originales (...) [con] un grado notable de [la] vivacidad primera, [siendo así una percepción] de algún modo intermedia entre una impresión y una idea. (D.1.1.03.01 y D.1.1.03.04)

El recuerdo se compone de tantas ideas simples como impresiones simples componen a la impresión compleja original, y además en el mismo orden y situación que guardan éstas. Según Hume, un recuerdo no es tan vívido como una impresión, pero es distinguible de una mera fantasía, la cual siempre será menos vívida aún. De momento, podemos considerar a las ideas de la memoria como si fuesen fotografías instantáneas que contienen las impresiones simultáneas de diversos sentidos.

IMAGINACIÓN Y RECOMPOSICIÓN

La imaginación es una facultad derivada de la memoria: ésta última va acumulando instantáneas con las que la primera juega. Lo único en lo que difieren es en la posición de sus ideas componentes. Sin explicar el origen de este poder, Hume afirma que la mente puede recordar al tiempo que trastoca las posiciones de las partes, del mismo modo en que se hace “la sopa” en el juego de dominó. Todas las partes pueden ser distinguidas por la mente, también pueden cambiar su posición en la “tabla” de la mente.

El poder de la imaginación es tal, que puede separar cualesquiera partes que logre distinguir; y puede distinguir cualquier diferencia que haya entre sus ideas, pues no tiene sentido hablar de una diferencia entre ideas que sea imperceptible para la mente que las piensa y en la que los lados discernibles subsisten.

Sin embargo, también hay límites a este poder. El primero de ellos es que, en su juego, la imaginación no puede *separar* dos ideas diferentes sin poner otra entre medio. Carece de sentido decir que dos ideas fueron separadas con

“nada” de por medio entre ellas; pues si la mente no percibe nada entre ellas, eso significa que las percibe juntas. (No podemos dar un significado a las frases “espacio vacío” o “tiempo vacío”, pero sí podemos explicar el error que da origen a la ilusión de que tienen significado. [1.2.03])

Por lo tanto, todas las separaciones son intercambios de posición entre dos o más ideas parciales.

El segundo límite se refiere a la capacidad de la mente para *hacer distinciones* dentro de las ideas parciales. Es cierto que si una tabla de la memoria es compleja, sus partes también lo son, por lo general. Pero la mente no puede continuar haciendo distinciones entre las partes de las partes, y las partes de estas últimas, de forma indefinida, puesto que debe llegar a ideas mínimas en las cuales no se perciban más diferencias y, por lo tanto, reticentes a mayor distinción y separación.

Podemos imaginar uno de esos mínimos como agrandado por un “*zoom in*” de la mente, pero no debemos engañarnos diciendo que se trata del *mismo* mínimo salvo que agrandado. Se trata de una idea de la imaginación nueva y compuesta, como la anterior, por ideas simples o mínimos. Imagínese un grano de sal, pide Hume, y frágmentese mentalmente hasta alcanzar la idea mínima; ahora aplíquese la función de “*zoom in*” sobre esa idea y vuélvase a fragmentarla mentalmente, hasta alcanzar los mínimos de magnitud igual a $1/n$. Si después se repite este mismo proceso cinco veces, es claro, dice él, que no tendremos una idea de un grano de sal de magnitud $1/(n \times n \times n \times n \times n)$. Lo que se hace es repetir exactamente la misma idea cinco veces, al concluir cada ciclo. En cada uno se comienza con la idea de un grano de sal de talla común y se concluye con la idea mínima; la cual es luego representada por un grano

de sal de talla normal, para iniciar el segundo ciclo, luego el tercero, etc. Hasta llegar a cinco repeticiones o a cualquier número que uno desee. (1.2.01)

Fuera de estas dos limitaciones, la mente no tiene limitaciones para separar y recombinar los elementos de un recuerdo en cualquier orden.

IMAGINACIÓN Y LENGUAJE

El poder de la imaginación va incluso más allá de la recombinación de ideas parciales cuando el hombre puede aplicarles *nombres*, porque puede comparar cualquiera de ellas con las demás y por consiguiente agruparlas, unas ideas bajo un nombre y otras ideas bajo otro nombre. Pero como una misma idea no sólo recibe uno sino varios nombres, ella puede ser agrupada con un grupo de otras ideas bajo un nombre; y con otras, bajo un segundo nombre; y con otras más, bajo un tercero, etc.

Este procedimiento de comparación y agrupación bajo nombres es fundamental no sólo para la comunicación con otros hombres sino también para la comunicación de cada hombre consigo mismo (lo que llamamos “reflexión”).

Hume explica este proceso apoyándose en la teoría *nominalista* de Berkeley para las nociones abstractas y la teoría *relacional* de Arnauld para las distinciones de razón. Al combinarlas para explicar este segundo grado de libertad de la imaginación, nos referiremos a ellas en este trabajo como la teoría ABH.

TEORÍA ABH

La primera parte de la ABH es la teoría de Arnauld (*Lógica de Port-Royal*) según la cual la mente no sólo puede distinguir entre partes separables de una idea compleja sino que también puede hacer otro tipo de distinciones a las que denomina *distinciones de razón*. De este tipo de distinciones provienen las ideas de cualidades, propiedades y circunstancias que no pueden separarse entre sí, pero que en realidad no son (por ese mismo hecho) ideas diversas, sino una misma idea con diversas etiquetas adosadas (nombres). El proceso de las *distinciones relacionales* (o “de razón”) lo demuestra Hume con el siguiente ejemplo.

Cuando se nos presenta una esfera de mármol blanco recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma, y somos incapaces de separar y distinguir el color de la forma. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con nuestro primer objeto, encontramos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía perfectamente inseparable (y que sigue siéndolo en la realidad). Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una *distinción de razón*; es decir, **consideramos que la figura y el color están unidos porque son de hecho la misma cosa, porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles**. Cuando atendemos sólo a la figura de la esfera de mármol blanco, nos hacemos en realidad una idea conjunta de la figura y el color, pero **tácitamente llevamos nuestra atención a su semejanza con** la esfera de mármol negro; del mismo modo, cuando consideramos sólo su color dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. (D.1.1.07.18 las negritas son mías, en ésta y cualquier otra cita.)

Las distinciones de razón, en todo caso, no nacen de una *diferencia* en la idea considerada, sino en la manera como se compara con otras ideas no necesariamente presentes en el cuadro de la misma impresión o recuerdo. Tampoco pueden separarse las ideas distinguidas y presentarse una al lado de la otra. Las distinciones de razón suponen pues una limitación a la máxima humana de que todo lo distinguible es separable y diferente.

Por otro lado, Hume no explica en detalles la manera como se adquiere esta habilidad. Solamente advierte que, para poder considerar las cualidades, las figuras o las otras circunstancias pertenecientes al objeto pero que inseparables de él, hacemos acompañar a nuestras ideas de “una especie de reflexión” habitual e inconsciente.

Tal como Hume afirma, no es obvio ni natural distinguir entre estas cualidades inseparables del objeto. Para que las relaciones relevantes estén a su disposición, el sujeto necesita muchos recuerdos acumulados en la memoria, pues tiene que comparar al objeto *presente* considerado con otro objeto que esté *ausente* (y que sea introducido en sus reflexiones sólo instantánea y “tácitamente” con el fin de hacer la distinción). Resulta de esto que aún teniendo el sujeto muchas experiencias acumuladas no podemos explicar cómo surge en su mente aquella que es apropiada para la comparación.

TEORÍA NOMINAL DE LAS IDEAS ABSTRACTAS DE BERKELEY

Aquí es donde echaremos mano de la teoría de Berkeley sobre las ideas abstractas que tanto exalta Hume, quien se refiere a esta teoría como “uno de

los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años” (D.1.1.07.01), al menos como el logro más importante de ese filósofo irlandés.

Según Berkeley, las ideas abstractas sobre las que razonamos o reflexionamos no pueden ser ideas que contengan formalmente a todos los ejemplares a los que representan, pues una multitud tan grande no podría ser abarcada en la mente humana, además de que sería demasiado numerosa para examinarse en los breves instantes que un razonamiento permite.

Las ideas “abstractas” o, mejor dicho, los significados de los nombres generales que empleamos en los razonamientos consisten más bien, como nos enseña Berkeley, en ideas individuales comunes y corrientes, tan determinadas en todos sus aspectos como las ideas contenidas en nuestros recuerdos. La diferencia con una simple idea particular como tal, está en el *nombre* que le acompaña.

El nombre es la primera parte de un *hábito* cotidiano en la actividad de cualquier individuo medianamente maduro, pero crucial, mediante el cual podemos recordar una serie de ideas particulares, entre las cuales está la idea particular presentada como *muestra*, pero tan pronto como se afirma algo de esta muestra implicando a la vez, en el razonamiento, que la afirmación es válida de todos los miembros de la clase señalada con ese nombre, el hábito nos hace recordar a los demás ejemplares, a algunos de los demás, o a alguno especialmente apto para probar o para desmentir el razonamiento. No nos hace recordar a todos, pero sí nos pone en la disposición para recordar a muchos, e inclusive, a los más relevantes.

A esta disposición hay que agregar que la idea presentada como muestra

también facilita la entrada, en nuestra atención consciente, a otras ideas semejantes a ella, o por lo menos ayuda a alejar de nuestra atención aquellas que no sean semejantes ni relevantes.

Una tercera y última guía de nuestra vertiginosa evocación habitual de objetos recordados es el deseo de encontrar un *contraejemplo* que desmienta o limite la conclusión recibida de un interlocutor, en un diálogo, o de nosotros mismos, cuando reflexionamos, en un diálogo imaginario.

Gracias a estas tres motivaciones y acotamientos, no nos cuesta mucho tiempo ni gran esfuerzo encontrar el contraejemplo relevante o, en su defecto, determinar la validez del razonamiento.

Según esto, si [en medio de un razonamiento, una persona mencionara] la palabra “triángulo” y [nosotros] nos formáramos la idea de un determinado triángulo equilátero para corresponder a tal palabra, y después [ella continuara diciendo] que *los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, se levantarían inmediatamente en nosotros las demás ideas individuales del escaleno y el isósceles, que habíamos despreciado al principio, y nos harían ver la falsedad de esa proposición, aunque ésta sea verdadera con relación a la idea [individual] que antes nos habíamos formado. (1.1.07.08)

Vemos así que la eficacia de la idea general depende sobre todo del nombre que la designa y de las series habituales de evocación que con él se estimulan. Si los hablantes no han adquirido aún el hábito que le corresponde al nombre, no podrán hacer las evocaciones relevantes con la oportunidad requerida por la comunicación. Este hábito mental depende a su vez de la práctica y la repetición. Probablemente sea más bien el cuerpo,

específicamente el cerebro, quien tenga que crear algo que Hume concebía como *surcos* y nosotros hoy día, como conexiones sinápticas, para que esta facilidad habitual se genere. Para advertir la verosimilitud de esta teoría nominalista no hace falta, empero, explicar fisiológicamente semejante disposición de la mente, sino que basta con probar su existencia. Por eso dice Hume:

La única dificultad que aún puede quedar en este asunto deberá referirse a [la realidad de ese hábito o] esa costumbre que tan fácilmente hace recordar toda idea particular que podamos necesitar [en cada situación dada], y que es suscitada por una palabra o sonido. ... [Para mostrar su realidad basta] aducir [**a**] otros ejemplos análogos, así como [**b**] otros principios que [coadyuvan con él y] facilitan su actuación. Es imposible [demostrarlo deductivamente, porque no se puede] explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales. (D.1.1.07.11)

[Y en efecto, [**a**] no faltan] ejemplos de hábitos que pueden ser revividos con una sola palabra, como cuando una persona que se sabe de memoria algunos párrafos de un discurso o unos cuantos versos consigue recordar el total –que no había logrado reproducir– por medio de la sola palabra o expresión con que aquellos comienzan. (D.1.1.07.13)

[**b**] Además de la existencia de estas otras disposiciones habituales unidas a palabras, hay que señalar dos principios que coadyuvan con el hábito que nos interesa, haciendo que nuestras conversaciones y reflexiones sean a la vez tan exitosas y tan expeditas como la conversación productiva y discriminativa requiere.

El primero de ellos, es que las palabras no sólo pueden ser detonantes de series habituales de evocaciones *de ideas*, sino que también pueden evocar las relaciones entre la extensión de un nombre (las ideas que etiqueta) y la extensión de otras palabras, de manera que cuando alguien expresa verbalmente un sinsentido, podemos rechazarlo sin siquiera intentar evocar las ideas involucradas, y sirviéndonos ya solamente de las palabras y las reglas generales que nos hayamos formado sobre sus relaciones. Este lenguaje sin pensamiento permite muchas veces que adultos competentes en un mismo lenguaje coordinen exitosamente sus acciones sin necesidad de ejecutar los pensamientos que posibilitaron la primera coordinación de esa clase. Es más, la mayoría de las pequeñas cooperaciones que hacen posible la vida cotidiana en sociedad se coordinan mediante intercambios de signos lingüísticos que disparan y orientan acciones mediante el hábito y sin el pensamiento y la reflexión correspondientes.

No sólo vemos que existe esta facultad para recordar oportunamente y mediante un sonido la idea más relevante (el contraejemplo), sino que también vemos que la rapidez de los razonamientos reales suele hacer que los razonadores prescindan de la *evocación actual*, y se den por satisfechos con la sensación de que podrían hacerlo en caso necesario, con una evocación *potencial*, digamos. “La costumbre que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue acompañando aún a las palabras.”

[...] podemos evitar decir sinsentidos [...] así como percibir cualquier oposición entre las ideas, tan perfectamente como si tuviéramos plena comprensión de ellas. Así, si en vez de decir [...] “en la guerra los más débiles pueden recurrir siempre a la negociación” dijéramos que “pueden recurrir siempre a la conquista”, la costumbre que hemos

adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas [y que] sigue acompañando aún a las palabras, nos hará percibir inmediatamente lo absurdo de esa proposición [...] (1.1.07.14)

El segundo principio que facilita la actuación de las disposiciones habituales lingüísticas es la idea individual que se presenta como muestra y la tendencia natural de la mente a evocar cosas *semejantes* a cualquier idea que haya llamado su atención. Como veremos en seguida, la imaginación no es tan absolutamente libre, sino que es efecto de las mismas ideas que está considerando en cada momento. Entre otras condiciones, una causa de cada nueva fantasía suya está en la semejanza con lo que recién se ha evocado antes de ella. De esta manera, una vez que la mente comienza a recorrer las ideas de una clase determinada, le resulta más fácil pensar otros individuos de esa misma clase, debido a la semejanza de todas entre sí, que cualquier otra cosa desemejante a ellas.

Como los individuos son reunidos y subsumidos bajo un término general **de acuerdo con la semejanza** que muestran entre sí, esta relación deberá facilitar su entrada en la imaginación [aún más de lo que ya lo hace la costumbre], haciendo que sean sugeridos más prontamente cuando la ocasión lo requiera. (D.1.1.07.15)

IMAGINACIÓN Y BARAJEO DE IDEAS RELEVANTES

Tenemos, así, una segunda operación que la imaginación realiza sobre los cuadros que proporciona la memoria. Además de su poder para *recombinar* ideas separables, también puede *sustituir* ideas inseparables pero racionalmente distinguibles. Continuando con la metáfora anterior, podemos decir que no sólo desplaza piezas sobre la tabla como si hiciera una “sopa de

dominós”, sino que para cada idea componente a la que haya etiquetado con un nombre general puede “barajar”, por así decirlo, un mazo con múltiples alternativas suyas. Podemos caracterizar las dos operaciones como perpendiculares, y decir que la operación de combinación y conmutación es “horizontal” o sobre el plano de la mesa (tabla), mientras que la de sustitución o permutación es “vertical” o transversal a la mesa.

Por ejemplo, la idea de una esfera de mármol blanco puede ser dividida mediante distinciones de razón, en cualidades, v. gr. color, forma, materia y otras más. El nombre “esfera” y el adjetivo “blanco” indican ahora ideas abstractas, lo que significa que mediante ellas la esfera es reemplazable por una gran variedad de alternativas transversales comprendidas en el mismo género (bajo el mismo nombre de “figura regular” o bajo el mismo nombre de color”). Es decir, la esfera de mármol blanco puede ser reemplazada por otras formas blancas, o bien, por esferas de otros colores.

Es importante subrayar que las ideas en el elenco de reemplazos para cada término nominativo no están presentes en la misma idea compleja sobre la que actúa la imaginación, sino *ausentes*. Es decir, ausentes de esa idea original, pero presentes en la memoria profunda del sujeto; pues sólo así pueden ser evocadas oportunamente, así sea solamente para insertar provisionalmente una esfera azul o un cubo blanco en la secuencia de cuadros que la imaginación compone al reflexionar sobre un razonamiento.

La afirmación de Hume de que estas ideas de cualidad y magnitud no pueden separarse solamente significa que no puede estar vacío el sitio de la esfera blanca dentro del cuadro, sino que éste siempre estará ocupado por alguna figura alternativa de algún color alternativo.

Esta norma es equivalente, por tanto, a la condición que antes fue impuesta a la combinación de ideas separables, a saber, que no pueden separarse sin quedar unidas mediante alguna otra idea de por medio. Así como ocurre cuando recuerdo (o imagino que recuerdo) un rectángulo bicolor sobre una superficie de algún otro color (un rectángulo rojinegro, por ejemplo, sobre una superficie blanca, por ejemplo, cuyos pabellones puedo separar en mi mente, pero sólo a condición de imaginar un tercer color interpuesto, muy probablemente, una determinada área blanca), así también ocurre en el eje transversal de la sustitución. Puedo sustituir el color blanco de la esfera de mármol por cualquier otro color, pero no puedo reemplazarlo por una nada o un no color. Otra imagen debe ser el objeto real de mi pensamiento.

Es claro que esta facultad de sustitución transversal depende del lenguaje, y en particular de nombres comunes y de adjetivos. Las operaciones horizontales de recombinación no parecen depender tanto del lenguaje, aunque habría que considerar mejor si la fuerza y libertad de la imaginación no es también aquí dependiente de otro tipo de términos, como son los términos netamente sintácticos: conjunciones y preposiciones.

DIMENSIÓN TEMPORAL Y RECOMBINACIÓN

Hasta ahora hemos tratado a los recuerdos como cuadros sincrónicos de ideas complejas separables, pero debemos ampliar esa concepción para incluir en ella sucesos prolongados en el tiempo, historietas. Debemos compararlos con secuencias de cuadros más que con cuadros aislados.

Así también, debemos extender la facultad combinatoria de la mente al

orden de estos cuadros. Debemos reconocer que la imaginación tiene capacidad para formar nuevas fantasías a partir de uno o varios recuerdos con los cuadros *transpuestos*. Por ejemplo, hay que decir que la imaginación puede imaginar una secuencia de acciones pero con un final diferente del que se recuerda, o con un comienzo también tomado de otro recuerdo e insertado en esta secuencia. O bien, que dentro del mismo recuerdo, se puede imaginar que dos hechos que ocurrieron en un cierto orden podrían ocurrir en el orden inverso. Inclusive puede imaginar que una secuencia de hechos ocurrida en el pasado puede tomar lugar en otro tiempo, en el futuro por ejemplo, o en otro sitio, en África, digamos, con los mismos o con otros actores.

Toda esta libertad de la mente para *transponer en el tiempo los cuadros* de un recuerdo, para *conmutar los objetos* de cada cuadro y para *permutar una o varias cualidades en cada objeto* por otras análogas, está sujeta solamente a la condición de que se imagine siempre todo *como real*, y nunca se separe o se sustituya por un espacio o una duración *vacíos*, dos nada que no puede pensarse porque no guardamos recuerdo de semejante impresión original.

Eso significa que las ideas del espacio y del tiempo no son más que las ideas del *modo* en que se presentan las impresiones junto con la idea que la mente tiene de *su propio poder para disponerlos de otras maneras*.

[...] la mente se da cuenta sólo del **modo** en que los diferentes sonidos [de una melodía, por ejemplo,] hacen su aparición, así como de que puede considerar después ese modo sin atender a esos sonidos particulares, pudiendo unirlos en cambio a otros objetos cualesquiera. La mente debe poseer, ciertamente, las ideas de algunos objetos; de otra manera le sería imposible llegar a concebir el **tiempo**, que, dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es

posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto **modo**; esto es, sucediéndose uno tras otro. (D.1.2.03.10)

Según esto, la idea del tiempo no es más que el recuerdo del modo como se presentan los cuadros, las secuencias recordadas junto con la *conciencia de su contingencia*, es decir, de la capacidad de la propia memoria para transponerlos y crear configuraciones fantásticas.

LA EXTENSIÓN COMO IDEA DE MODO

De la misma manera, la idea del espacio no es sino la idea del orden (modo) de aprehensión de ciertas ideas coloreadas y/o palpables, y de que sus cualidades y disposición están a la entera disposición de la fantasía. Permítaseme hacer una cita un poco larga, en la que Hume explica perfectamente el origen de la idea abstracta de la extensión, como el “modo” de la aprehensión externa.

Dos sentidos, la vista y el tacto, son los que proporcionan a la mente la idea de **espacio**: nada que no sea visible o tangible se manifiesta como extenso. Esa impresión compleja que representa a la extensión consta de varias impresiones más pequeñas, indivisibles ante los ojos y órganos táctiles, y que pueden denominarse impresiones de átomos o corpúsculos dotados de color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo es preciso que estos átomos sean coloreados o tangibles para que se descubran **a los sentidos**; para que nuestra imaginación los comprenda es necesario que conservemos también la idea de su color o tangibilidad. Solamente la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles **para la mente**. (D.1.2.03.15)

Supongamos que en el objeto extenso —o composición de puntos coloreados— del que hemos recibido en principio la **idea de extensión**, los puntos fueran de color púrpura; de esto se sigue que en toda repetición [o evocación] de tal idea no sólo situaríamos entre sí los puntos en el mismo orden, sino que también les conferiríamos ese preciso color, único que conocemos. Pero luego de tener experiencia [en otros objetos] de los demás colores: violeta, verde, rojo, blanco, negro, y de todas las diferentes combinaciones de éstos, al encontrar una **semejanza en la disposición** de los puntos coloreados, de que están compuestos, omitimos en lo posible las peculiaridades relativas al color, encontrando así una **idea abstracta [de cierta figura]** que consta meramente de esa disposición de puntos o modo de aparición en que todos ellos coinciden [más no de ese color]. Más aún, hasta cuando la semejanza se advierte más allá de los objetos de un solo sentido, y se encuentra que las impresiones del tacto son similares a las de la vista en la disposición de sus partes, no existe obstáculo para que la [misma idea particular, asociada a un nombre como "mesa", por ejemplo, sirva de] idea abstracta [y] represente a ambas [configuraciones de] impresiones, habida cuenta de su semejanza [abstracta]. Todas las ideas abstractas no son en realidad sino ideas particulares, consideradas bajo cierto respecto, pero al ser unidas a [nombres o] términos generales son ya susceptibles de representar una extensa variedad, y de contener objetos que, aun siendo semejantes en algunos puntos, están en otros ampliamente separados. (1.2.03.05)

CONVERSACIÓN Y REFLEXIÓN

Como ya dije, la mente de los hombres transforma los cuadros y secuencias recordados en cuadros y secuencias imaginados, con el objetivo de comunicar a otras personas cosas como, por ejemplo, aquello que sucedió en su ausencia, o aquello que esperan o que temen ocurrir, o aquello que podrían evitar o procurar si colaboraran, etc.. Es decir, la función de la imaginación

está subordinada a la comunicación, que según esto consiste en construir un cuadro o idea compleja en la propia mente y a la vez en la mente de otro hombre, y presentarlo como un *estado de cosas* pasado, o inminente, o posible, o deseable, o temible, etc. Como vimos, esta facultad de construir una idea compleja en el lienzo de una mente ajena es explicable, si postulamos que un emisor puede con frecuencia suponer en el receptor una “paleta” de ideas simples y de nombres comparables a la que él mismo posee.

Es más, la reflexión y la deliberación, por más silenciosa y solitariamente que se hagan, también requieren del sujeto que pueda construir *estados de cosas fantásticos* a partir de una paleta de impresiones recordadas, es decir, de ideas, para presentarlos como habiendo ocurrido o como venideros. Por tanto, la reflexión requiere de las dos operaciones de combinación y sustitución (de conmutación y permutación), y por lo tanto, del dominio del lenguaje y la comunicación.

Esta dualidad en las operaciones coordinadas que Hume atribuye a la imaginación se corresponde con la doble función atribuida por el estructuralismo lingüístico a los usuarios de cualquier lenguaje, y que requiere tanto de los emisores como de los receptores.

Siguiendo la explicación de Roman Jakobson, hablar implica dos series de operaciones simultáneas: la *selección* de determinadas entidades lingüísticas y, a la par, su *combinación* en unidades lingüísticas de un nivel de complejidad superior. La habilidad comunicativa se entiende mejor, si dividimos en dos *ejes perpendiculares* todas las funciones mentales requeridas: en un eje (vertical), las selecciones (permutaciones) y en el otro, las combinaciones (conmutaciones). Ambas series deben ejecutarse

simultáneamente en todos los niveles de complejidad del lenguaje (morfemático, léxico, sintáctico y fraseológico). En cada uno de ellos, el hablante o emisor selecciona elementos y los combina formando frases de acuerdo con las reglas combinatorias de la lengua que emplea. Por su parte, el receptor debe decidir cuáles fueron las selecciones del emisor, pero esto sólo es posible porque posee un elenco de posibilidades limitado y compartido con aquél, lo que denominamos antes una “paleta” compartida. Por eso, la selección no es totalmente libre, y sólo se manifiesta en los niveles más sofisticados del lenguaje. Así, la libertad para innovar sobre los elementos más simples, que son los fonemas, es nula; la libertad en el nivel de las palabras, es todavía muy limitado y se restringe a verdaderos neologismos, que son raros; la libertad del hablante en el nivel de las frases ya es mayor; y la que tiene en el de las oraciones es mucho mayor.

En resumen, nos enseña este lingüista, todo signo se dispone, al ser usado, según dos operaciones: la de selección y la de combinación, a las cuales corresponden dos variedades: combinación sincrónica (o concurrencia) y combinación diacrónica (o concatenación). La selección implica alternativas, y por lo tanto la posibilidad de sustituir una unidad lingüística por otra equivalente a ella en algún aspecto pero diferente en otro. La combinación significa que toda unidad lingüística sirva de contexto a unidades más simples (contextura) y encuentre el suyo en unidades más complejas (combinación).

La correspondencia de estas operaciones comunicativas con las operaciones de la imaginación que describí antes es aún más clara si nos remitimos a la caracterización de Saussure. Él se refiere a la selección como una relación de signos *in absentia*; y a la combinación, como una combinación

in praesentia. Es decir, la selección y la sustitución se refieren a entidades que están asociadas en el *código*, mientras que la combinación se refiere a entidades asociadas en el *mensaje* dado. Código y mensaje, un elenco de elementos ausentes y un contexto (estructurado o libre) de elementos presentes, son lo que él llama “los dos interpretantes” del signo.

De la misma manera, cada una de las ideas que, según Hume, llegan a formar el objeto de una comunicación cualquiera, deben tener cualidades que las destaquen en medio de un conjunto de ideas semejantes *ausentes* (equivalentes a la idea presente en un aspecto y diferentes en otro) y a la vez deben poseer una estructura y un contexto formado por otras ideas *presentes* (con las cuales forman el mismo objeto en un aspecto y otro objeto distinto en otro).

RELACIONES INTENCIONALES

La mente no solamente tiene la libertad para separar y distinguir, sino que también teje ideas en un discurso de pensamiento, tan continuo como el de las impresiones y paralelo a él. Por ejemplo, atrae, es decir, trae a la atención consciente, recuerdos o partes de recuerdos por diversas razones más o menos arbitrarias. Entre los temas más importantes de la ciencia de la naturaleza humana está determinar las causas por las que las ideas ingresan al campo de la atención en el momento preciso en que lo hacen, o dicho de otra manera, por qué en un momento dado son ciertas ideas atraídas a la atención en vez de otras.

Siguiendo en esto a Hobbes (*Leviatán* Cap. III), Hume distingue dos tipos

de causas: la invocación arbitraria de ideas (a fin de compararlas) y la involuntaria, aunque es posible que incluso durante la comparación de ideas no dejen de estar condicionadas por las causas involuntarias.

La unión arbitraria de dos ideas en la fantasía se llama “cuestión”, y se da siempre que un sujeto crea que es útil para sus fines determinar la relación que guardan ciertos objetos en tal o cual respecto. Por ejemplo, el filósofo que quiere saber si las ideas tienen más o menos partes que las impresiones se plantea la cuestión de su semejanza; y si se pregunta si dependen éstas de aquéllas o viceversa, plantea la cuestión de su causalidad.

A fin de determinar si los hombres pueden esperar resolver todas las cuestiones que puedan plantearse y cómo deben proceder en aquellas que sean prometedoras, Hume las clasificó en siete tipos, atendiendo al respecto en el que los objetos han de compararse.

1. Cuestiones sobre la semejanza de dos ideas.
2. Sobre la identidad de sus objetos.
3. Sobre la posición relativa y la distancia de dos objetos en el espacio o en el tiempo.
4. Sobre la proporción de dos cantidades.
5. Sobre los grados en que dos objetos poseen alguna cualidad común.
6. Si acaso son o no contrarias, y en qué respecto.
7. Si están correlacionadas, y cuál de ellas es la causa de la otra.

ASOCIACIONES LIBRES

Algunas de estas relaciones son en ocasiones tan obvias, que nos

percatamos de ellas sin ningún propósito y hasta sin habernos planteado previa y conscientemente su cuestión. Éstas son las relaciones o asociaciones involuntarias.

Nuevamente siguiendo a Hobbes, Hume afirma que la imaginación no deja de establecer relaciones, y que nos cuesta más trabajo mantener la atención fija en una idea que dejarla derivar a otra idea relacionada. Esto le ocurre al pensamiento silencioso de un hombre, pero también se nota cuando dos o más personas charlan sin propósito y más bien por evitar el silencio.

Podría pensarse que las siete relaciones anteriores pueden dar curso a la mente cuando ésta vaga sin propósito, pues cualquier relación obvia es capaz de captar nuestra atención cuando no nos estamos esforzando en un problema. Sin embargo, Hume solamente considera a tres de ellas como capaces de llamar nuestra atención, cuando la relación de los objetos salta a la vista, o como dice Hume, “salta a la mente”.

La primera derivación que nuestro pensamiento vagabundo puede tomar es hacia las cosas que son *contiguas* al objeto que ya entretenía previamente nuestro pensamiento. Como si platicando sobre una ciudad, acabáramos considerando a todo el país al que ella pertenece. La derivación puede ser también hacia cosas que guardan alguna *semejanza* notable con el tema precedente. Como si al charlar sobre una ciudad pasáramos a otras semejantes a ella. La tercera derivación natural es hacia las causas o hacia los efectos de lo que ya estamos considerando, o hacia las cosas con las que esto está en dependencia recíproca; como, por ejemplo, si de la ciudad pasáramos a sus gobernantes o a sus condiciones geográficas.

Tenemos, pues, que sólo las relaciones 1, 3 y 7 de las ya enumeradas son causas de que una idea, entre las muchas ideas que pueblan nuestra memoria, salte a nuestra atención por falta de propósitos.

1. Alguna semejanza entre el objeto que está entrando a nuestra atención y el objeto que ya estaba en ella.

3. Contigüidad del objeto entrante con el saliente.

7. Que el objeto entrante sea causa o efecto del saliente.

POR QUÉ TRES CAUSAS

Cabe aquí preguntar por qué Hume desestima a las otras cuatro relaciones, puesto que cualquier respuesta obvia a una cuestión latente podría llamar la atención de la mente distraída, sin necesidad de que el sujeto se la haya planteado efectivamente. ¿Por qué no considerar la posibilidad de que una charla circunstancial sobre una ciudad derive hacia el tema de su identidad (2), o de su tamaño relativo (4), o sobre el grado de alguna cualidad (5) o sobre su contrario (6) (i. e. la vida monástica)?

Por el otro extremo, si se trataba de señalar el mínimo común denominador de todas las asociaciones mentales libres, Hume podría quizás haberse quedado entonces con la semejanza solamente, pues él mismo afirma de ella que es “una relación sin la que no puede existir relación filosófica [o sea, cuestión] alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza.” (1.1.05.03)

La respuesta de Hume es que aún siendo la semejanza “necesaria para

[plantearse cualquier cuestión comparativa y encontrar una] relación filosófica, no se sigue de ello que [...] produzca siempre una conexión o asociación de ideas” con algún objeto particular, pues sólo lo haría si su semejanza fuera relativamente *exclusiva*. Cuando muchos objetos tienen preferencia, ninguno la tiene. Pero esta respuesta sólo muestra que cualquier relación que sea estrecha y exclusiva podría ser pauta. ¿Por qué la contigüidad y la causalidad son las únicas alternativas?

Hume no brinda una respuesta inmediata. Yo pienso que él no pretendía que su selección de tres relaciones fuera una teoría probada, sino que la proponía como una hipótesis que quedaría probada sólo cuando fuera la combinación más económica de principios que resuelva todos los problemas que se presenten a lo largo del *Tratado*. A decir verdad, él elude la pregunta como innecesaria y de obvia respuesta, como si sólo cupieran dudas sobre la capacidad asociativa de la semejanza, la contigüidad y la causalidad, y no cupieran más bien sobre la falta de capacidad de las otras cuatro.

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introducen de modo natural la otra. (D.1.1.04.02)

Y aún así, hace enseguida una cierta defensa de su elección, antes de que sean rechazadas.

Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra **semejante**, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. / Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de

un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan **contiguos** unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga **costumbre**, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. / En cuanto a **la conexión realizada mediante la relación de causa y efecto**,... [b]aste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión **más fuerte** en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos. (D.1.1.04.02)

Mi hipótesis es que su elección de esas tres relaciones espontáneas está orientada por las dos operaciones de la imaginación en la comunicación a las que ya hemos aludido, las cuales se derivan, a su vez, de las operaciones lingüísticas apuntadas por Jakobson, i.e. la conjunción y la sustitución, y que por ende la causalidad, no es sino la coadyuvancia entre contigüidad y semejanza, siendo así más fuerte que cualquiera de ellas y por ello distinguible de ambas.

Los tres principios de asociación parecen haberle sido sugeridos a Hume por su vocación por la crítica historiográfica y literaria. El principio fundamental para hacer verosímil una narración histórica, dice, es presentar los acontecimientos como consecuencias de otros ya admitidos, y así proceder de *causas* admitidas a *consecuencias* verosímiles. Una narración así cuenta, según Hume, con la inclinación natural de la imaginación del lector; mientras que cualquier otro orden de presentación va contra de ella.

Pues bien, en la oratoria y la poesía las dos formas de ordenar un discurso son: pasar de cada tópico a su semejante, o pasar de cada uno a su (contra)parte. Jakobson se refiere a ellas como *proceso metafórico* y *proceso*

metonímico, porque la metáfora y la metonimia son los recursos retóricos que más los aprovechan. Mas no sólo poetas y oradores ejecutan estos procesos. También lo hacen sus receptores y decodificadores. Todo receptor del discurso tiene una predisposición para llevar su atención a una idea tácita tan pronto como se invoca en su mente otra idea semejante o contigua.¹ Sobre esta expectativa es que el emisor construye figuras y logra significar más cosas de las que nombra explícitamente.

Hay que enfatizar que no se trata de un solo proceso mental bajo dos aspectos, sino que son dos procesos mentales separados pero cooperantes, como Jakobson se esfuerza en demostrar mediante reportes de hablantes que perdieron una habilidad sin perder la otra (afasias unilaterales).

CAPÍTULO 2. LOS CONOCIMIENTOS INFERENCIALES SON DISTINTOS DE LOS CONOCIMIENTOS RACIONALES

RELACIONES Y CONOCIMIENTO

Todo conocimiento consiste en descubrir relaciones. En ciertos problemas, las relaciones que se requiere develar son las que hay entre dos ideas; en otros, las relaciones no son relaciones entre las ideas mismas, sino entre los objetos de las ideas. El objeto de una o varias ideas es distinto de éstas, porque si bien no es nada fuera de ellas, sí puede cambiar aunque éstas permanezcan constantes o puede permanecer aunque éstas cambien. Mientras que un triángulo particular (con un color y unos ángulos determinados) no es nada distinto de la idea por la que es pensado, un objeto puede ser el mismo bajo dos ideas distintas (una cachorra y una perra adulta, que veo tres años después) o puede haber sufrido un ciclo de transformaciones aunque yo no vea diferencias entre la primera y la segunda impresiones que tuve de él (una perra adulta y su hija, tres años después).

Las relaciones que se desea determinar en cada caso no son exclusivas de éste, y pueden agruparse por clases para determinar el medio de conocimiento que conviene a cada una.

Cuando se quiere determinar si dos perras percibidas A y B son en realidad una misma perra bajo aspectos diferentes es necesario decidir o juzgar si hay una relación de *identidad* o no entre A y B; cuando se quiere determinar si dos perras A y B son madre e hija es necesario juzgar si hay una relación de *causalidad* o no entre ellas, y cuando se quiere determinar si un ángulo del triángulo es mayor o menor que la suma de los otros dos es

necesario juzgar la *semejanza* de ambas cosas o el *grado* de una cualidad compartida por ellas.

Hume llega a contar hasta siete tipos distintos de relación. Cuatro de ellos son relaciones entre meras ideas: semejanza, grados de alguna cualidad, número y cantidad, oposición o contraste; los tres restantes son relaciones entre objetos de las ideas comparadas: identidad del objeto de dos o más ideas, causalidad entre el objeto de unas y el de otras, y distancia entre ellos.

Los juicios sobre relaciones de ideas pueden establecerse mediante operaciones de la imaginación. Solamente es preciso distinguir, separar, conmutar, permutar, transportar, y yuxtaponer o sobreponer las ideas en la imaginación. No obstante el poder que tenemos para ejecutar las operaciones requeridas, la decisión puede permanecer indeterminada hasta después de realizar una larga serie de ellas y depender hasta cierto punto de sesgos (vías) subjetivos inconscientes. La única relación completamente decidible es la que se busca entre cantidades discretas, cuando las unidades de las cantidades comparadas pueden unirse y aparearse biunívocamente hasta que una cantidad se agote y a partir de ese punto *contar* los elementos que quedaron “solteros” en la otra cantidad, lo que es tanto como aparearlos con la serie de los números naturales.

Fuera de esta única relación totalmente decidible, las otras tres relaciones entre ideas dependen de una *apariencia* sujeta a un juicio subjetivo. Por ejemplo, la semejanza entre dos figuras geométricas planas no puede determinarse con precisión a menos que ambas puedan reducirse a puntos y transportarse una sobre la otra para aparearlos. Si las figuras se consideran continuas y plenas, el juicio sobre la diferencia exacta que hay entre una figura

irregular y la composición de otras regulares siempre deja un residuo de indeterminación que las cantidades discretas no tienen.

La geometría o arte de determinar estas congruencias se revela entonces como un arte práctico, dependiente de instrumentos limitados, y que los seres humanos cultivan pese a su esencial imprecisión, mientras ésta sea menor a los márgenes requeridos por sus actividades prácticas y sus negocios.

También se revela algo más importante, la tendencia de los filósofos a atribuir a la mente una precisión absoluta, que ésta no puede ni podrá jamás tener en su uso real y la geometría. Ésta posee en verdad métodos e instrumentos para juzgar con un margen de error menor al requerido por cualquiera de sus aplicaciones prácticas, pero el filósofo de las matemáticas se sorprende al advertir esa suficiencia general, se imagina demandas mayores igualmente satisfechas, y llega a convencerse de que, si la geometría puede satisfacer demandas de precisión siempre crecientes, es porque ella ya dispone de una precisión infinita.

La fuente de esta ilusión en la interpretación de las operaciones mentales es muy importante, porque las interpretaciones filosóficas de nuestras facultades de juzgar relaciones entre objetos y de nuestra facultad de juzgar la moralidad de acciones y caracteres son, ambas, objeto de las mismas idealizaciones filosóficas equivocadas.

RELACIONES DE IDEAS Y CUESTIONES DE HECHO

Las relaciones entre ideas son el tema de las cuestiones “de razón”, como Hume les llama luego en la *Investigación sobre el entendimiento humano*

(Sec. 4, parte 1); las relaciones entre los objetos son el tema de las tres cuestiones “de hecho”. Estas últimas cuestiones no pueden resolverse mediante la simple observación de nuestras ideas, por más que las distingamos, separemos y combinemos. Podemos ver que la impresión de un objeto presente y la imagen de otro objeto recordado son muy semejantes y no obstante tratarse de dos objetos distintos; o ver las imágenes diferentes cuando se trata de un mismo e idéntico objeto. Lo mismo pasa con la ubicación de hechos en el espacio y en el tiempo. Aunque podamos evocar la imagen de las Torres Gemelas de Nueva York bien pueden ya no estar ahí desde el 11 de septiembre de 2001, como aseguran las noticias. Podríamos también preguntarnos si estaban ahí o no en 1970. En ambas cuestiones yo uso las mismas ideas, compuestas de lo que vi cuando las visité, de las fotografías que las tematizan, pero nada de ello me permite determinar los límites espacio temporales dentro de los cuales existieron, o si de hecho existieron.

No parece que un ser humano pueda determinar estas relaciones de identidad y ubicación sino por medio de una transición mental entre sus impresiones presentes y los objetos o eventos cuya existencia efectiva, identidad o ubicación quiere determinar. Pero esto significa establecer relaciones entre él mismo, los objetos que le rodean ahora o los que recuerda, y otros objetos que, si se relacionan con otro y otro más, pueden crear una cadena de relaciones objetivas entre él y su presente y el objeto de su curiosidad.

CAUSALIDAD Y MUNDO EXTERNO

Sin embargo, pronto se ve que las relaciones de contigüidad espacial o

temporal no le bastan para trazar esa secuencia de ideas, ni tampoco las de identidad. Si bien el individuo puede establecer por intuición que dos espacios y dos tiempos son contiguos, por ejemplo la posición de la computadora frente a sus ojos, la mesa bajo la computadora y el piso del departamento bajo la mesa, ya no puede establecer por simple contigüidad lo que existe o no debajo del piso. Volvamos al caso de las perras A y B: aunque lograra determinar la identidad del *propietario* de la perra B y el *propietario* de la perra A, eso no bastaría para establecer la identidad entre la perra A y la perra B. En suma, las relaciones de identidad y de contigüidad pueden ser objetos de cuestiones, pero los razonamientos que permiten resolverlas consisten en relaciones de otro tipo, que sólo pueden ser de causalidad.

Sólo la causalidad produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción. Y no puede hacerse uso en el razonamiento de las otras dos relaciones, sino en tanto que afectan al objeto o son afectadas por él. Nada hay en los objetos que nos persuada de que están siempre alejados o siempre contiguos. Cuando descubrimos por experiencia y observación que su relación es invariable en ese respecto, concluimos siempre que hay allí alguna causa secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento puede extenderse al caso de la identidad. Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua. Pero esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de causa y efecto; de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha

cambiado, por mucho que el nuevo objeto pudiera parecerse al que estaba antes presente a nuestros sentidos. (D.1.3.02.02)

La única relación que sí nos permite determinar una existencia que trasciende el campo de nuestras impresiones presentes y memoria personal es la tercera relación enumerada por Hume, la que hay entre causas y efectos. Cuando el individuo es capaz de trazar una cadena de causas y causas de causas sin las cuales no podría experimentar las impresiones que se le presentan, entonces y sólo entonces sabe con certeza, si bien indirecta, que todas las existencias que componen esa cadena existen o han existido en el pasado; cuando es capaz de trazar una cadena de efectos necesarios sin la cual no puede ocurrir lo que conoce por impresión, por memoria o por una inferencia a las causas, entonces todo lo que pertenece a esa cadena deberá existir en el futuro. Así, cuando dos efectos presenciados por el razonador no podrían sin contradicción atribuirse a dos causas distintas, él conoce la identidad de éstas, o sea, sabe que las dos ideas refieren a un objeto único; cuando sabe que no podrían sin contradicción provenir de una causa común, sabe que las ideas de sendas causas refieren a dos objetos.

La relación causal queda, pues, como única relación capaz de informar a un ser humano de la existencia y características de todos los hechos que están más allá de sus sentidos y de su memoria, o sea, sucesos del pasado o bien ocurridos en sitios remotos, sucesos por venir o que tienen lugar en la mente de otras personas. Las de identidad y ubicación espacio-temporal no tienen otro criterio, y serían relaciones indeterminables e inexistentes, si no fuéramos capaces de establecer relaciones de causalidad. Dos apariciones semejantes nunca serían apariciones de un mismo objeto; ningún objeto subsistiría

mientras no lo pudiéramos ver o por lo menos recordar, y aún los que podemos recordar estarán en entredicho cuando, con el tiempo, nuestro recuerdo se haga tan débil, pálido y oscilante que no se distinga de una ficción (“creo que recuerdo haber visto a X en Y”, solemos decir en estos casos).

Es, entonces, crucial determinar la certeza que esta relación puede proporcionar; quizá deba reclasificarse como una relación entre ideas que la razón sola puede establecer o descartar, resolviendo así con certeza la existencia de un mundo externo y la identidad, duración y ubicación de los objetos que lo pueblan.

Ahora bien, se ha establecido que las relaciones entre ideas cambian cuando las ideas cambian. En otras palabras, es imposible conservar la relación entre dos ideas si cambio una de ellas por otra. La igualdad “ $(3 + 4) = 7$ ” desaparece si cambio el 7 por cualquier otro número; en cambio, la producción de un efecto puede pensarse como causado por cualquier otro objeto. Aunque no lo creamos es preciso admitir que puede ser pensando. Sólo después de saber que la causa de un hecho (digamos un dolor nuevo y específico) es X, dejamos de probar toda clase de hipótesis. Antes de eso, consideramos muchas posibilidades y todas son creíbles (aunque no todas sean creídas): lo que comimos, el frío, una infección de gripa, etc. Esto significa que la causalidad, como la identidad y las relaciones espacio temporales, no puede determinarse mediante meras operaciones de la razón; establecer o descartar una relación causal entre dos hechos X y Y no es una cuestión de razón.

EL ORIGEN DE LA CAUSALIDAD

En 1.3.03.02, Hume nos hace notar que ninguna de las cuatro relaciones entre percepciones en las que cabe la intuición está involucrada en la supuesta ley que dice “todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa”; y que la única manera de que ésta fuera intuitiva es que la causalidad se considere como una quinta relación intuitiva entre ideas. Sin embargo, presenta este argumento contra la posibilidad de una quinta relación intuitiva:

1. Todas las ideas diferentes pueden separarse las unas de las otras.
2. Como las ideas de causa y efecto son diferentes, la separación de la idea de una causa de la de una existencia que comienza es, pues, claramente posible para la imaginación.
3. En consecuencia, la separación actual [real] de sus objetos también es posible.
4. Si estas separaciones no implican contradicción ni absurdo, entonces no pueden ser refutadas por ningún razonamiento que parta de meras ideas.
5. Y si esa separación no puede ser refutada, no puede demostrarse tampoco la necesidad de una causa.

Siendo imposible encontrar esta *relación causal* mediante el análisis de ideas, pese a ser la única que nos permite conocer no sólo los objetos en el espacio que trascienden nuestra vista y tacto, sino también los eventos pasados y futuros, externos o internos, resulta crucial encontrar la impresión de la que se deriva, o bien declararla como una idea innata, lo cual sería una grave debilidad de un sistema de filosofía que ha establecido como primer principio que todas las ideas simples en la mente son copias de alguna impresión simple precedente.

A fin de buscar la impresión de la que se deriva, Hume comienza por presentar el elenco de candidatos. La causalidad, así, puede ser alguna de estas tres cosas: una cualidad en las impresiones a las que denominamos *causas*, una en las impresiones que llamamos *efectos*, o bien una en *la relación* entre causas y efectos.

Al sondear la primera posibilidad, resulta que no hay ninguna cualidad compartida por todas las “causas” conocidas y recordadas: ningún color, figura, sensación, etc. que pertenezca a todas las causas conocidas. Además, no puede pertenecer exclusivamente a una de estas categorías porque cualquier clase de cosa de la que se tenga impresión puede ser considerada como la causa o el efecto de cualquier otra cosa. Así que la causalidad deberá buscarse, en segundo lugar, en alguna cualidad que tengan todos los pares de cosas a los que consideramos causa y efecto. En este segundo sondeo, Hume tiene más suerte, pues encuentra dos condiciones necesarias aunque no suficientes de la causalidad. La causa y el efecto son siempre *contiguas*; y la causa *precede* al efecto; sin embargo, aunque sean necesarias estas dos condiciones no son *suficientes* para decir que una cosa contigua y precedente a otra sea la causa de ésta. Un hecho puede ser contiguo y preceder a otro y sin embargo no ser su causa, ni siquiera llamarnos la atención cuando nos preguntamos por la causa del hecho.

En el ejemplo más simple que Hume puede indicar se aprecia otra cualidad: la *semejanza* entre la causa y el efecto. “El movimiento en un cuerpo se considera, mediante el choque, como causa del movimiento en otro.” Al observar este caso universalmente admitido de causalidad vemos que el choque indica el momento exacto de la causación como el momento de la

máxima *contigüidad*. Convenimos en considerar el movimiento *precedente* como la causa y el subsecuente como el efecto. En tercer lugar vemos que la causa y el efecto son *semejantes*, pues se trata en ambos casos de cuerpos en movimiento. Quizás no sean semejantes en tamaño, forma ni velocidad, pero al menos ambos son movimientos; no obstante es fácil encontrar ejemplos de declarada causalidad en los que la semejanza entre causa y efecto es más vaga.

Como ya dijimos, las relaciones de contigüidad y de sucesión no parecen suficientes para declarar una relación de causalidad, precisamente porque exigimos que los dos hechos tengan además una *conexión necesaria*. Así que si el sondeo de casos presencia y ausencia no nos permitió caracterizar las condiciones suficientes, al menos nos permitió caracterizar mejor *lo que nos hace falta* y que quizás el pensamiento puro aporte como idea innata superviniente a una conexión necesaria entre el hecho y su efecto posterior y contiguo—una conexión que no se percibe nunca por los sentidos. ¿Será esta conexión necesaria una verdadera idea innata?

CONEXIÓN NECESARIA VS INFERENCIA

Hume, naturalmente, hace todo intento por evadir esta conclusión, pero no guarda ya esperanza de encontrar la impresión original de la *conexión necesaria* analizando tablas de presencia y ausencia. Por esta razón cambia la estrategia a una investigación *fenomenológica*: en vez de preguntar por la impresión que acompaña a todo caso de causalidad y está ausente en otros casos, ahora pregunta qué lleva a cada individuo a señalar ciertas causas específicas en cada efecto particular. En vez de sondear directamente la naturaleza *de la conexión necesaria* que entra en nuestra idea de causa y

efecto lo hará indirectamente, sondeando la naturaleza *de la inferencia* que los hombres hacen de las causas a los efectos y *de la creencia* anexa. Quizás identificando el fenómeno subjetivo pueda luego conocer los hechos objetivos que lo producen.

Se pueden identificar tres elementos esenciales en esta operación mental de la inferencia a las causas o a los efectos. El primero es una impresión o un recuerdo. La inferencia siempre parte de alguno y no puede partir de una idea de la fantasía o del producto de otra inferencia, a menos que esta última esté a su vez fundada en una impresión o un recuerdo. Se entiende que las inferencias causales pueden apoyarse una en otra sucesivamente, mas no indefinidamente, y que la más fundamental en un encadenamiento así debe apoyarse en algún hecho percibido por los sentidos o por la memoria.

Es importante señalar la característica que distingue a la memoria de la fantasía y que hace a la primera apta para soportar la inferencia causal, y no a la segunda. Esta característica no es una idea aditiva que acompañe siempre a la memoria. Tampoco es el orden y disposición de las ideas parciales; pues cualquier impresión compleja puede ser imaginada exactamente en el mismo orden en que ocurrió, es decir, en el mismo orden en que se recuerda. Y cuando hay una divergencia de orden entre nuestro recuerdo y una fantasía referente al mismo evento es imposible volver a la impresión original para resolver la cuestión. Lo único que distingue a la memoria de la fantasía y hace apta a la primera, y no a la segunda, es la fuerza y vivacidad con que un recuerdo se representa en la imaginación. La memoria, subraya Hume, “no es conocida ni por el orden de sus ideas complejas ni por la naturaleza de sus ideas simples, [...] la diferencia entre esta facultad y la imaginación se

encuentra en su superior fuerza y vivacidad.” [D.1.3.05.03] Las representaciones de nuestra imaginación tienen, pues, lo que él llama una “cualidad afectiva”, además de tener partes y orden de sus partes, y es por el grado de aquella cualidad por lo que se distinguen un recuerdo fresco, uno evanescente y una mera fantasía.

De este modo, se ve que la *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, *creer* es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o [sentir] una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos una relación de causa y efecto. (D.1.3.05.07)

El segundo elemento de la inferencia es el *tránsito* de la impresión a la idea de su causa o a la idea de su efecto. Aquí Hume no tiene más recurso indagatorio que describir la experiencia por la cual su propia mente hace las inferencias causales, a fin de identificar la idea de conexión necesaria que la experiencia proporciona:

La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de **una especie** de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a **otra especie** de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido **según un orden regular de contigüidad y sucesión** con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos *llama*, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más

preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada. (D.1.3.06.02)

Tan fácil como es la descripción de la experiencia es difícil el descubrimiento de la idea de conexión necesaria. En efecto, una repetición de experiencias previas sólo representa las mismas ideas en cada ocasión, pero no parece que pueda generar ninguna idea nueva que, al adherirse a las ideas repetidas, sirva de base para la conexión necesaria. No obstante y pese a lo inverosímil de la indagación, Hume intenta proporcionar un argumento al realista, según el cual la constancia de las experiencias previas permitiría al menos deducir la presencia de una idea nueva, la de *poder*, la cual permitiría hacer demostraciones válidas de una causa a su efecto tan pronto como la experiencia de su conexión constante hubiera permitido generarla y adherirla a éstas:

En todos los casos se ha visto que tal objeto produce tal otro. Pero ese primer objeto no podría tener ese efecto si no poseyera un *poder de producción*. El poder implica necesariamente el efecto; por tanto, hay un fundamento válido de inferencia de la existencia de un objeto a la de su acompañante habitual. [En resumen:] La producción pasada implica un *poder*; el poder implica una nueva producción. Y es esa nueva producción la que inferimos de [1] el poder y [2] la pasada producción. (D.1.3.06.08)

Naturalmente que este argumento, aunque diseñado para fortalecer al realista lo más posible, es de inmediato desvirtuado ya que el *poder* mismo, como un objeto intermedio que, según esto, media entre las causas y los efectos de las experiencias precedentes, guarda con la nueva causa la misma relación que hasta ahora mantenía el efecto, es decir, una relación de independencia ontológica y separabilidad que deja intacto el problema de señalar un fundamento suficiente para sostener que la siguiente instancia de poder debe acompañar a la siguiente instancia de la causa, para cerrar la puerta a la posibilidad, perfectamente concebible, de que esta vez la causa no vaya acompañada de su poder y su consecuencia habituales.

Lo que sí puede demostrarse a priori es que ésta, la idea intermedia del poder, no puede ser proporcionada (a) ni por la razón (b) ni por la experiencia.

(a) No puede serlo por la razón, pues los casos por venir son susceptibles de imaginarse como distintos de los precedentes; y por lo tanto son en realidad distinguibles de éstos.

(b) Tampoco puede ser comprobado por un argumento probable (inductivo) porque si lo fuera la argumentación incurriría en una petición de principio, la cual si es inadmisibile a priori.

1. Si las inferencias de la causa al efecto encontraran el fundamento en algún argumento probable, éste debería tener como conclusión la tesis general de que si dos objetos han ocurrido antes siempre juntos, entonces una nueva ocurrencia de los mismos debe ser semejante a las anteriores.
2. Pero esta conclusión general, como se trata de una inducción, se

apoyaría en una experiencia previa de inferencias causales en la que el caso nuevo fue correctamente predicho gracias a su semejanza con casos anteriores.

3. Así, esta inducción, que pasa de diversas anticipaciones causales exitosas a una nueva, se apoya también en la conjetura de que el nuevo caso debe ser semejante a todos los anteriores (aunque esta semejanza sea una meta-cualidad).
4. Pero en este caso tendríamos una tesis que es a la vez conclusión y presupuesto de un argumento o, en otras palabras, una petición de principio o circularidad que ha de rechazarse como viciosa. (“Y ésta [invalidez] es quizá la única proposición intuitiva o demostrativamente cierta acerca de la relación de causalidad.”)
5. Por lo tanto, la idea que habría de garantizar la validez de los razonamientos probables tampoco puede ser derivada de las experiencias de inferencia mediante un argumento probable.

COSTUMBRE Y SIGNOS

Estos argumentos, junto con la refutación del realista, extinguen toda esperanza de aislar una idea que sirva como adminículo justificante del paso que con tanta frecuencia damos desde la algún objeto presente a la existencia de otro ausente, pero frecuentemente semejante al primero, y unido con él regularmente en un mismo espacio y orden temporal. Y si no habiendo fundamento hacemos, sin embargo, tantas veces la inferencia, la única alternativa es que se trate siempre solamente de una unión o asociación espontánea de ideas. En otras palabras, la inferencia causal sería una

operación automática e irreflexiva de nuestra mente, un hecho de nuestra naturaleza, inexplicable pero segura e inevitable. Y no tan sorprendente si recordamos que hay al menos en nuestra mente otras dos disposiciones igualmente espontáneas y automáticas: la de transitar entre ideas por su semejanza y por su contigüidad.

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya **ninguna** razón que nos obligue a efectuar la transición. Ahora podemos establecer este hecho en una regla general: **siempre** que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones. (D.1.3.06.12)

Inclusive habría que agregar a éstas la unión habitual e irreflexiva que hay entre las palabras y sus respuestas [o reacciones] apropiadas, de la que ya se habló al discutir las ideas abstractas (1.1.07). Si no se agrega a la lista es porque Hume la considera, con razón, como un mismo tipo de unión o asociación que la causalidad. Él no ve diferencia entre la operación mental que trae a la mente una idea tan pronto escuchamos sus signos y la operación de traer a la mente una idea tan pronto vemos su causa (o efecto) acostumbrada. Así como las palabras se convierten en signos de las acciones y las reacciones habituales de una palabra, así también por la costumbre, podemos decir, los hechos se convierten por lo mismo en *signos* unos de otros.

Esto proporciona una definición para las creencias u opiniones derivadas de la experiencia: *son una idea relacionada o asociada con una impresión presente que sirve como signo suyo.*

El tercer y último elemento de la inferencia causal es la idea inferida o

conclusión, cuyas cualidades peculiares hay que examinar.

Al respecto lo único que hay que decir es que no se trata de una simple idea, sino de una idea *creída* y que, por lo tanto, la operación mental de inferencia causal no consiste solamente en traer una idea *a la atención*, como ocurre con la asociación por semejanza o por contigüidad, sino además en *crearla*. Las dos primeras relaciones no nos hacen creer en la idea de aquello que es semejante o contiguo al objeto de atención presente. Solamente traen un segundo objeto a nuestra atención; ni siquiera cuando el objeto a propósito del cual los concebimos sea real y afecte nuestros sentidos.

Esta peculiaridad de la inferencia causal nos lleva así a investigar qué es exactamente la creencia y preguntarnos si es *generada* por la inferencia causal o solamente *transmitida* por ésta desde la impresión presente.

La respuesta a la primera cuestión ya fue adelantada cuando se distinguió entre impresión de los sentidos, recuerdo de la memoria y fantasía de la imaginación. La idea creída no se distingue de la imaginación por algún adminículo que le sea añadido, sino por el *modo como es sentida*. Pensar algo y creer que existe no se distinguen en absoluto por lo que a su contenido se refiere. No hay una idea en particular que se pueda agregar y retirar de otra idea, haciendo con esto que se la ponga como existente o se la quite de la existencia. De hecho es contradictorio pensar cualquier cosa como inexistente; salvo que se trate de una no-idea (idea contradictoria e inconcebible), no puede concebirse algo como no siendo parte del mundo.

Pero esto no significa que todo lo que se piensa como existiendo se *crea* que existe.

La diferencia entre una manera de pensar el objeto y la otra es modal y subjetiva. Con todo, esta modalidad es difícil de explicar. Para precisarla sólo puede apelarse al sentimiento de los hombres.

Por una vía negativa se puede demostrar que no consiste en una idea adicional ni en el orden de composición de una idea compleja; pero no se le puede caracterizar positivamente en palabras, sólo se puede pedir a cada quien que se fije en la manera en que siente el *concepto* de una cosa cuando la cree y cuando no la cree. ¿Y cómo se pueden distinguir estos dos casos? Por la disposición de nuestra voluntad en un caso y en otro. Las creencias determinan nuestra voluntad y producen nuestras acciones; las ficciones, no. No actuamos cuando *fingimos sentir* un temblor de 8.5 grados; pero sí cuando *creemos* sentirlo, aunque los sentidos nos engañen.

No quiero decir que la creencia sea lo mismo que la disposición a actuar, sino que la disposición es consecuencia del modo de concebir la creencia. Por eso Hume insiste en dar el nombre de “vivacidad” a este modo, con un término a lo largo del *Tratado* juega un papel técnico:

Una idea a que se presta asentimiento se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores*. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultará innecesario disputar sobre los términos. [...] Es verdad que podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente, pero su

nombre propio y verdadero es el de *creencia*, término que todo el mundo entiende suficientemente en la vida común. Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. (D.1.3.07.07)

CAUSA DE LA CREENCIA

Atendamos ahora a la segunda pregunta, relativa a la causa precisa de la creencia. Una posible respuesta es que la produce el *hábito* o asociación de ideas por sí solo; otra es que lo hace la *impresión* presente a través de aquella, y una tercera es que nace de la *combinación de ambas*.

En las tres hipótesis cabe la posibilidad de que la creencia, puesto que no consiste sino en una fuerza o *vivacidad*, tenga grados. En una hipótesis, la fuerza de la creencia dependería de la antigüedad de la experiencia precedente y del acendramiento del hábito; en otra, variaría con la vivacidad de la impresión generadora, y en la tercera, dependería de ambas.

Hay varias maneras de aproximarse a esta cuestión. Una es la naturalista, que la trata como una indagación de *correlaciones* mediante experimentos y tablas baconianas de presencia y ausencia, procedimiento más acorde con la orientación del *Tratado*, y que veremos ahora; otra es considerar esta cuestión como dependiente de otra más amplia y profunda, puesto que implica conjeturar un modelo de mecanismos microscópicos que expliquen las correlaciones mediante leyes mecánicas ya previamente aceptadas. Bacon conocía este nivel como “*esquematismo*”, pero consideraba que era el conocimiento más cierto y más difícil de alcanzar, por lo que tendríamos que

conformarnos normalmente con el de las correlaciones. En el caso de las creencias, el esquematismo explicaría toda la gama de experiencias psicológicas desde la más firme creencia hasta la sospecha y el descrédito, precisando la fuerza que conviene, bajo la conjetura de mecanismos fisiológicos, a otras formas de asociación (como la semejanza y la contigüidad. Mientras más correlaciones y más diversas se logre explicar mediante una misma hipótesis, más probable es ésta. Hume sí poseía un modelo esquemático que laxamente explicaba las correlaciones descubiertas por él, consistente en la postulación de ciertos “espíritus animales” que registran complejos particulares de impresiones sensibles mediante un estímulo particular en una celda también particular de los millones que hay en el cerebro, y que permiten evocar las ideas correspondientes cuando vuelven a estimular las celdas convenientes en la oportunidad. No obstante eso, él se rehúsa a considerar estas explicaciones neurológicas como un puntal indispensable de su teoría psicológica o fenomenológica. Las pocas veces que bosqueja la explicación microscópica de las correlaciones observadas, lo hace con reservas y siempre con una segunda fuente de apoyo, en este caso, la investigación estadística basada en tablas de presencia y ausencia.

Para esclarecer aún más este asunto, considerémoslo como se hace con una cuestión en la filosofía natural que haya que determinar por experiencia y observación. Supongo que existe **un objeto** que se me presenta, partiendo del cual obtengo **cierta conclusión y me formo ideas**, de las cuales digo que *las creo* o que *les presto mi asentimiento*. [...] Debemos, por consiguiente, tratar de descubrir, mediante experimentos, las cualidades particulares que la capacitan para producir un efecto tan extraordinario. (V.1.3.08.08)

Hume procede, entonces, a relatar tres “series” de “experimentos”, aunque no reporta si hizo un experimento en abstracto o varios concretos (con diversos objetos y conclusiones), ni si los hizo todos en carne propia o usó sujetos neutrales que reportaran sus operaciones mentales, como se haría hoy en cualquier experimento de psicología natural. En cada “serie de experimentos” hizo variaciones en el objeto para registrar las variaciones en el grado de creencia que acompaña a la conclusión. Los supuestos resultados empíricos están reportados en tres párrafos (1.3.08.09-11), de donde entresaco los que me parecen más importantes:

(I) Hallo que una impresión partiendo [solamente] de la cual, una vez presentada, no puedo lograr ninguna conclusión, puede más tarde llegar a ser el fundamento de la creencia cuando poseo la experiencia de sus consecuencias usuales. (V.1.3.08.09)

(II) [...] la creencia que acompaña a la impresión presente y es producida por un cierto número de impresiones y enlaces pasados surge inmediatamente sin una nueva actividad de la razón o imaginación. De esto puedo estar cierto, porque jamás me doy cuenta de una actividad tal. (V.1.3.08.10)

(III) [...] hago una tercera serie de experimentos para conocer si se requiere algo más que la transición habitual para la producción de este fenómeno de la creencia. Cambio, pues, la primera impresión en una idea y observo que, aunque la transición habitual a la idea correlativa continúa aún, no existe, en realidad, ni creencia ni persuasión. (V.1.3.08.11)

(I) y (III) demuestran que la causa de la creencia no es ni la impresión ni la experiencia previa por separado, sino solamente su combinación, y que la

eficacia de la inferencia depende de la intensidad de ambas causas.

(II) descarta la necesidad de la reflexión consciente sobre la experiencia previa. Esto demuestra que el hábito (pues ese es el nombre más propio de la *asociación natural* de ideas por causalidad) es tan eficaz y oportuno en nuestra vida cotidiana como son los instintos y los datos sentidos, y más quizás que los recuerdos. La asociación por causalidad produce en nosotros y hasta en los animales una segunda naturaleza, por la que somos capaces de anticipar consecuencias normales, en los entornos de los que ya hemos tenido suficiente experiencia, como si entendiéramos señalamientos explícitos en cada situación.

[...] en todos los enlaces más firmes y uniformes de causas y efectos, como lo son la gravedad, el choque, la solidez, etcétera, el espíritu jamás dirige su vista expresamente a la consideración de la experiencia pasada [...] (V.1.3.08.14)

Una persona que se detiene en su camino por encontrar un río que lo atraviesa prevé las consecuencias de su avance [...] La idea de hundirse va tan íntimamente unida con la del agua y la idea de ahogarse tan íntimamente unida con la de hundirse, que el espíritu realiza la transición sin el auxilio de la memoria. El hábito actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión. (V.1.3.08.13)

CAUSALIDAD ARTIFICIAL

Sin duda, los hombres tienen también una capacidad para descubrir causas menos obvias, más complejas. El *Tratado* mismo es, para Hume, un proyecto científico de ese tipo, orientado a descubrir causas ocultas, a saber: las causas

de las creencias de los hombres, las de sus pasiones, y las de sus valoraciones morales habituales. La causalidad es, como objeto de una cuestión filosófica, una *regla general* buscada que se establece comparando conscientemente los casos favorables (ejemplos) y los contraejemplos cuidadosamente registrados y reflexionando sobre los métodos y las circunstancias en las que se logró cada observación considerados como causas de éstas.

[...] en otras asociaciones y objetos más raros e inhabituales puede ayudarse la costumbre y transición de ideas por esta reflexión.
(V.1.3.08.14)

La *causalidad reflexionada* y su producto, las reglas generales depuradas, dependen de la *causalidad natural* como de su materia prima, pero la superan en cuanto que son capaces de inferir efectos o descubrir causas mediante pocos experimentos, y en condiciones óptimas, mediante un solo experimento bien buscado. Esto significa que, al hacerlo, los científicos realizan abstracción de las circunstancias accidentales y se fijan solamente en las que son relevantes. Estas condiciones óptimas se presentan cuando ya se poseen conjeturas sobre el esquematismo mecánico microscópico del que se originan las correlaciones y se necesita discriminar entre conjeturas semejantes competidoras mediante un experimento crucial.

Pero como esta situación óptima solamente se alcanza tras haber experimentado mucho con las facultades humanas de conocer y acotado el elenco de conjeturas a un dilema, la cuestión filosófica de la causalidad sigue siendo dependiente de la natural, es decir, de las correlaciones.

[...] aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que

implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad. (D.1.3.06.16)

TEORÍA DE LOS ESPÍRITUS ANIMALES

El otro método para explicar la causa de la creencia es, pues, la conjetura sobre esquematismos o mecanismos microscópicos que den origen a todas las correlaciones causales establecidas hasta cierto momento. Aquí aparece un modelo conjetural de la relación cuerpo-mente que Hume, al parecer, acepta como algo provisional y subjetivo, y como forma de orientarse en su investigación (determinando el experimento relevante en cada caso), pero de cuya aceptación disculpa constantemente al lector. Es decir, no quiere convencer al lector de su conjetura neuro-psicológica, pero se sirve de ella para anticipar correlaciones observables que los experimentos puedan comprobar.

Sobre la causa de la creencia, ésta es la parte relevante de su modelo:²

Establecería gustoso, como una máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, que cuando una impresión llega a estarnos presente, no sólo induce al *espíritu* a concebir ideas que están relacionadas con aquélla, sino que también comunica a éstas una cantidad de la fuerza y vivacidad de aquélla. Todas las actividades del espíritu dependen en gran medida de la disposición [del espíritu] al momento de realizarlas; y según que los *espíritus [animales]* estén más o menos excitados y la atención más o menos fija, la acción tendrá siempre más o menos vigor y vivacidad. Por consiguiente, una vez que un objeto presente ha logrado excitar y vivificar el

pensamiento, toda [otra] actividad a la que el espíritu se aplique será más intensa y vivaz, durante tanto tiempo como esa disposición continúe. Ahora bien; [...] la continuación de la disposición depende enteramente de que los [nuevos] objetos sobre los que el espíritu actúa [mantengan la misma dirección de los espíritus animales, o se opongan a ella] ... [Un] nuevo objeto da de un modo natural una nueva dirección a los *espíritus animales* y cambia la disposición [general de la mente]; ... por el contrario, cuando el espíritu se fija de una manera constante en un mismo objeto o [cuando] pasa fácil e insensiblemente a lo largo de [varios] objetos [que están] relacionados, la [misma] disposición tiene una duración mucho más larga. *Por esto sucede que cuando el espíritu se halla vivificado por una impresión presente, se forma una idea más vivaz de los objetos relacionados [con él] por una transición [fácil y] natural de la disposición del uno a los otros.* El reemplazo de un objeto por el otro es tan fácil que la mente no es casi sensible a éste, sino que se aplica a la concepción de la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que tiene la impresión presente. (1.3.08.02)

Aquí Hume menciona fluidos corporales sutilísimos cuyas propiedades dinámicas explicarían, según él, que la causalidad y las otras dos relaciones naturales de semejanza y contigüidad transmitan la vivacidad desde la impresión a su efecto o causa pensada.

Pero Hume se disculpa del modelo de relación psico-somático que inspira sus hipótesis tan pronto como lo presenta y disculpa por anticipado al lector que no lo encuentre verosímil. Si para explicar el fenómeno de la transmisión de vivacidad por la asociación de ideas, suele decir, el lector rechaza la hipótesis neurológica de los espíritus animales, puede hacerlo. Lo que no puede rechazar, insiste, es el fenómeno o la correlación misma, cuya realidad se muestra con ejemplos. Para eso aporta ilustraciones del aumento de la

creencia mediante asociaciones por semejanza, contigüidad y causalidad.³

Las hipótesis sobre la existencia de los espíritus animales y su manera de funcionar no solamente están diseñadas de manera que expliquen la *transmisión de vivacidad* de una impresión de los sentidos a las ideas con las que está unida, sino también [1] la *unión o relación* misma entre impresiones o ideas (en este caso no se requiere vivacidad) y otras ideas que sean semejantes, contiguas a acompañantes habituales, así como [2] la *confusión* de ideas por la que se originan, según Hume, los sofismas filosóficos.

Cuando yo admitía que las relaciones de *semejanza, contigüidad y causalidad* son los principios de unión de ideas, sin examinar sus causas, hacía esto más por seguir mi primera máxima: que debemos en última instancia conformarnos con la experiencia, que por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber presentado al respecto. Habría resultado muy fácil hacer una imaginaria disección del cerebro, mostrando [en ella] que cuando concebimos una idea los espíritus animales corren por todas las huellas contiguas [a la huella de la idea deseada], despertando a las otras ideas relacionadas con la primera. Pero aunque he desdeñado toda ventaja que pudiera haber sacado de ese recurso [o modelo hipotético] **[1] al explicar las relaciones [uniones, asociaciones]**, me temo que deba utilizarlo ahora, con el fin de **[2] explicar los errores surgidos de esas relaciones**. Observaré, por tanto, que como la mente tiene la facultad de suscitar cualquier idea que le plazca siempre que envía a los espíritus a la región [o celda, hoy diríamos, neurona] del cerebro en que está situada esa idea, dichos espíritus suscitan la idea cuando corren por las huellas justas, agitando la célula que corresponde a la idea. Pero como los espíritus animales siguen raramente un movimiento recto y se tuercen naturalmente en algún grado a uno y otro lado, presentan por ello, al tocar las huellas contiguas, otras ideas relacionadas, en lugar de la que

la mente deseaba presentar en principio. Y no siempre nos damos cuenta de este trueque, sino que, siguiendo el mismo curso de pensamientos, hacemos uso de la idea relacionada que se nos presenta [en vez de usar la adecuada], y la empleamos en nuestros razonamientos como si fuese la misma que habíamos solicitado. Ésta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía, como cabe naturalmente imaginar [¿anticipar?], y sería fácil probar si hubiera ocasión para ello. (1.2.05.20)

Es probable que para Hume, las teorías sobre la microestructura y la fisiología del cerebro estuvieran destinadas a permanecer para siempre como meras hipótesis, o mucho tiempo, porque la disección de este órgano sólo puede hacerse después de que el sujeto ha muerto y las funciones ya no existen. No le pareció que hubiera más fuentes de su conocimiento que las disecciones en cadáveres y las inferencias a partir de las condiciones que el cerebro impone sobre nuestros gustos, disgustos, fobias, etc., las cuales han quedado registradas en los tratados de estética y moral.

No se imaginó que la neurología encontraría en el siglo XXI los medios electrónicos, magnéticos, químicos para sondear experimentalmente el cerebro vivo y funcionando. Ni siquiera los métodos de investigación clínica de la psicopatología del XIX y el XX. De haberlo sabido, quizás nos habría invitado a seguir probando esta hipótesis hasta transformarla en una teoría.

HÁBITO NATURAL Y HÁBITO ARTIFICIAL: EDUCACIÓN

El hábito es la única relación gracias a la cual la esfera de la realidad, inicialmente restringida al sistema de las cosas que un sujeto percibe por sus sentidos y guarda en la memoria, se ve expandida a un sistema infinito de

hechos y cosas conectados causalmente. Sólo por él entran Roma, sus instituciones y toda su historia en nuestro horizonte; sólo por él hay más cosas que considerar en las actividades de nuestro espíritu que las pocas de las que tenemos una impresión directa. Objetos cuyas ideas estamos determinados a pensar y a experimentar con tanta vivacidad como las primeras.

Parece sorprendente que una relación tan simple y elemental sea capaz de construir todo nuestro mundo de objetos, sobre todo porque hay al menos otras dos relaciones capaces de conectar una impresión presente con otras ideas, y otras ideas adquiridas y vivificadas por el hábito que sin embargo exigen existencia y realidad para sus objetos.

Es, pues, muy útil comparar con estos últimos el hábito que nos lleva a creer que una cosa existe si su acompañante habitual está presente. Resaltando sus diferencias entenderemos qué cualidades únicas son las que hacen que este acto de la mente tenga esa capacidad de cristalizar, estructurar y consolidar el universo de las cosas.

En primer lugar, debemos observar que la conexión causal no es el único hábito del que el hombre es capaz. Hay otro más notorio y conocido, aunque artificial, y es la *instrucción*. Hume se refiere a ella como la simple repetición artificial de acciones del cuerpo o de la mente por las que, como todos sabemos, las actividades se facilitan y hasta se vuelven inclinaciones. Músicos, deportistas, actores explotan esta plasticidad humana al extremo, pero nos sorprenderíamos al descubrir cuántos otros aspectos de nuestra educación dependen, parcialmente al menos, de una facilidad o inclinación inculcadas. Por ejemplo, podemos contar y hacer otras operaciones numéricas gracias a que conocemos los números de memoria o, mejor dicho, a que

sabemos el nombre y orden de los números como un solo estribillo. No quiero decir que el niño los incorpore en un estribillo para aprenderlos y sólo mientras lo hace, para luego separarlos y manejarlos de manera independiente. Digo que aprendemos el estribillo en voz alta y luego lo repetimos en voz baja como una especie de “regla de medir” que luego podemos aplicar a cualquier cantidad que deseemos contar. Y no sólo habilidades, también otras inclinaciones son aprendidas de esta manera. Las ideas que más frecuentemente consideramos en la vida, a menudo muy ajenas, fueron inculcadas en nosotros por nuestra familia durante la infancia y pubertad.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el aprendizaje de una acción o pensamiento por repetición (artificial) y el aprendizaje natural de la unión constante entre dos impresiones: el primero produce facilidad; pero el segundo produce creencia.

La repetición frecuente de una idea la fija en la imaginación; pero no puede jamás por sí misma producir la creencia <si> [porque] el acto del espíritu, **por la constitución original de nuestra naturaleza**, <estaba> [está] tan sólo unido al razonamiento y comparación de ideas. (1.3.09.17)

La creencia es una idea *relacionada* con una impresión presente; mientras que la educación es una idea convertida *ella misma* en impresión por medio de la repetición.

La semejanza y la contigüidad son otras dos relaciones que podrían transmitir la vivacidad de una impresión a la idea correlativa, y de hecho Hume ya había admitido de ambas que no sólo introducen a la idea correlativa en el campo de nuestra atención sino que la vivifican. Con todo, no producen

la creencia en la existencia efectiva del objeto. Ni siquiera Hume mismo se atrevería a otorgarles tanta eficacia, por lo que su caracterización de la creencia como *idea vivificada por la impresión presente de su acompañante habitual* parece ser demasiado amplia y echar de menos lo más importante: su vínculo trascendental con el objeto presente.

SEMEJANZA Y CONTIGÜIDAD EN LA CAUSALIDAD

Contra esto, Hume sólo tiene que mostrar alguna ventaja adaptativa de la asociación por causalidad que no posean las uniones por semejanza y por contigüidad. La diferencia se explica por la vaguedad, variación y divergencia de estas dos asociaciones, en contraste con la univocidad, estabilidad y convergencia de la unión causal. Es decir, mientras que una impresión puede introducir por semejanza una idea hoy y transmitirle parte de su vivacidad, esa misma impresión puede introducir otra idea mañana, y no menos semejante a la primera, y aunque también le transmita vivacidad a ésta, la asociación misma no se estabiliza, es decir que las experiencias acumuladas no convergen en un mismo objeto. La semejanza es una asociación espontánea que no requiere antecedentes, ni se estabiliza por ellos. Y puede seguir cambiando de contraparte constantemente. Hoy una palma evoca a una mano, mañana las alas de un murciélago, pasado mañana una hoja elegante, etc. En contraste, la unión entre causa y efecto no es espontánea, cobra fuerza poco a poco y cuando ya se han acumulado reiteradas experiencias de unión entre una clase de causas y *la misma clase*, exactamente, de efecto. Pero a diferencia de las asociaciones por semejanza, estas asociaciones por causalidad son convergentes, cada vez más precisas y tienden a la estabilidad. Cuando la

expectativa se ha creado en el sujeto, éste no asocia la impresión con distintas ideas en cada ocasión, sino siempre con la misma. Mientras más actos se acumulan, más clara y distinta se vuelve para él la clase de objetos que están asociados entre sí. De esta forma, la repetición de experiencias converge cada vez más en la idea que despierta; mientras que la de semejanza es divergente o por lo menos sigue gozando de bastante indeterminación, cualquiera que sea la duración de la experiencia.

Como esta imperfección es muy sensible en cada caso particular, aumenta por la experiencia y la observación cuando comparamos [reflexivamente] los varios casos que recordamos y forma una regla general contraria a que repose alguna seguridad en estos momentáneos chispazos de luz que surgen en la imaginación partiendo de una fingida *semejanza* o *contigüidad*.

La relación de *causa y efecto* tiene todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria jamás cambian en un grado considerable y cada impresión surge acompañada de una idea precisa que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido, real, cierto e invariable. El pensamiento se halla siempre determinado a pasar de la impresión a la idea y de la impresión particular a la idea particular, y esto sin ninguna elección o vacilación. (V.1.3.09.06-07)

No obstante su inestabilidad propia, la semejanza y la contigüidad prestan fuerza a las uniones causales cuando concurren con ellas (lo que sirve para comprobar la tesis de que cualquier asociación de ideas transmite vivacidad). Hume ofrece varios ejemplos de esto. El más revelador es el que explica por qué la semejanza produce la ilusión de que la comunicación del movimiento por medio del choque podría descubrirse por medio de la sola razón y sin

ninguna experiencia previa. Y la única razón de ello es que aquí, además de la conexión habitual de la causa con el efecto *existe también una semejanza entre la causa y el efecto*, pues ambos consisten en un movimiento rectilíneo y en la misma dirección.

Esta semejanza ocurre por coincidencia y hay muchísimos más fenómenos en los que la causa y el efecto no se asemejan, lo que, si bien no obsta para que la mente advierta la unión y la convierta en una expectativa, tampoco facilita la asociación. Es más, la falta extrema de semejanza y sobre todo la diferencia extrema pueden generar en el sujeto una inclinación adversa tan grande que la relación causal no pueda establecerse en la mente del sujeto.

En resumen, sólo la asociación por causalidad es capaz de construir, a partir del compacto núcleo constituido por los objetos de la impresión y recuerdos del sujeto, un mundo de objetos dotados de tanta consistencia y realidad como aquellos. Es importante señalar que las impresiones de las que se infiere la realidad de otros objetos no son sólo las de los sentidos externos sino también las del interno, y no sólo estas sensaciones sino también las impresiones de reflexión o pasiones de las cuales se aprende también muy pronto a esperar que ocurran junto con sus causas y sus efectos habituales.

Todo ello, y cualquier otra cosa en la que crea, no son sino ideas, aunque por su fuerza y disposición, debidas a la costumbre y a la relación de causa y efecto, se distinguen de las demás ideas que son meramente producto de la imaginación. (D.1.3.09.04)

LIMITACIONES DE LA CAUSALIDAD

De este mundo de objetos interconectados causalmente, sólo resta comentar algunas cualidades que se derivan del sorprendente hecho de ser producto de hábitos adquiridos empíricamente.

Lo primero que debe decirse al respecto es que el universo no puede ser infinito, pero que tampoco tiene fronteras definidas. Nuestras inferencias causales resultan de la transmisión y concentración de la vivacidad, y por lo tanto se debilitan o se evaporan cuando lo hace alguno de sus componentes.

Aunque una inferencia causal puede conectar con otras más para formar una cadena en la que solamente la primera percepción es una impresión, mientras todas las demás son creencias que dan pie a otras creencias etc., la vivacidad se va perdiendo junto con la prolongación de esa cadena. Así que nuestra creencia en un objeto debe disminuir cuando depende de una sola cadena de inferencias y además ésta es demasiado larga para retener la atención.

La debilidad de la creencia se experimenta aquí en forma análoga a cuando las experiencias que han dado origen a una conexión causal se han combinado con casos en los que la conexión no ocurre. Mientras menos constante haya sido la unión, mayor incertidumbre acompaña a nuestra expectativa. La incertidumbre es, pues, un sentimiento, no menos de lo que lo es la creencia o certidumbre. El mismo sentimiento acompaña a la expectativa que se funda en muchas inferencias conectadas, aunque cada una sea cierta.

Una tercera debilidad de las conexiones se debe a la debilidad de la impresión presente, como cuando la inferencia se basa en un recuerdo menguado.

Una cuarta, ocurre cuando lo que ha menguado en la memoria no es la fuente de vivacidad sino la experiencia fundamental de la conexión.

Una quinta es la falta de semejanza o la imperfección de la analogía entre la impresión presente y los casos originales. Y hasta la falta de semejanza entre la causa y el efecto.

En resumen, si la creencia en un objeto remoto depende de sucesivas transmisiones habituales de vivacidad tan intensas como numerosas y monótonas sean las experiencias análogas que las originaron, desde una fuente vivaz y presente hasta la última idea que nos interesa, entonces la creencia tiene que verse debilitada por: (1) la longitud de la cadena, (2) por la no monotonía de *las experiencias* fortalecedoras, (4) por la debilidad en la memoria, (3) por la debilidad de *la fuente* y (5) por la falta de analogía entre estas últimas.

Un último factor que influye, a veces para bien, otras para mal, en las inferencias causales es lo que Hume denomina *reglas generales*. Pero el tema es tan amplio y complicado, y tiene tantas consecuencias para el resto del *Tratado*, que lo veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3. LAS REGLAS GENERALES, LA IMAGINACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO

Las reglas generales son asociaciones habituales de dos o más ideas de la imaginación adquiridas, como todo hábito, por pensar el par o la serie repetidamente. Esta asociación puede ser adquirida de manera natural, cuando tenemos la experiencia de que una impresión acompaña siempre a la otra u otras, o bien de manera artificial, si un educador (un maestro, familiar, los adultos del grupo, etc.) nos presenta reiteradamente con las ideas que deben ir juntas.

REGLA GENERAL E INFERENCIA HABITUAL

Es importante distinguir entre la *regla general* y la *inferencia habitual*. Esta última es una *impresión* unida por experiencia a una idea; en cambio, la regla general son dos (o más) *ideas* unidas entre sí. Ambas son costumbres, y ambas suponen una experiencia previa de repeticiones. Pero mientras que la inferencia habitual sólo se hace efectiva cuando tenemos una impresión, la regla general forma una unión entre ideas generales, de manera que basta pensar en un ejemplar de una de ellas para pensar en un ejemplar de la otra. Es más, como las ideas generales consisten siempre en alguna idea particular unida a un nombre que las vuelve representantes de una clase, dispuestas siempre a dejar su lugar a otro ejemplar de la misma clase, la regla general puede hacerse efectiva incluso sin pensar la primera idea; siendo la mente llevada de inmediato, con sólo pronunciar o escuchar *el nombre* de la primera idea, a la otra idea normalmente unida con aquélla o al otro nombre, el de la idea consecuente.

La regla general, como la inferencia habitual, serían un producto de una *plasticidad* de la mente humana (y subhumana) que tiende a repetir en la memoria las impresiones que haya recibido en el pasado y repetir las acciones que haya realizado en el pasado; y que lo hace tanto más fácil y rápidamente mientras más frecuentemente hayan ocurrido en el pasado esas impresiones o acciones.

Hume no se quedaría corto de hipótesis si se le pidiera justificar la plasticidad o habituación de la mente, y seguramente se justificaría alegando algo de las teorías especulativas que circulaban en la fecunda ilustración escocesa que le rodeaba, según las cuales el cuerpo humano poseería unos supuestos fluidos finísimos o “espíritus animales” cuyos movimientos particulares constituían, según él, el sustrato material peculiar de cada idea particular. Sin embargo, su actitud más común es la de omitir estas explicaciones, considerando que nada se gana tratando de explicar con una hipótesis especulativa y ficticia los hechos que de por sí son innegables y que seguirían siendo innegables aunque las hipótesis de los espíritus animales resultaran todas falsas. El efecto es patente y se puede comprobar por introspección, aunque resulte falsa la hipótesis que lo explica y que no es directamente conocida.

Ahora bien, la plasticidad o habituación de la mente y la del cuerpo son patentes en una multitud de ejemplos, no sólo de creencias que han sido unidas empíricamente a cierto tipo de impresiones, o de ideas que han quedado unidas empíricamente a otras ideas o a ciertos nombres. Otro efecto de la repetición formadora de hábitos es lo tenemos en “la educación”: una sola idea (no un par) que surge en nuestra mente al menor pretexto de ella

(una parte de ella, una parte de su nombre, algo semejante a ella, etc.). La repetición de *pares* de impresiones no solamente nos lleva a unirlos con los hechos concurrentes, o con su nombre. También es posible que la repetición de una *sola impresión* nos haga evocarla con frecuencia y al menor pretexto, que nos parezcan ser semejantes a ella una gran cantidad de cosas que otras personas no verían como semejantes. Es esta habituación por repetición de ideas sueltas lo que constituye, para Hume, la esencia de la educación o adoctrinamiento tan ubicuos en sociedades humanas de todo tipo.

PLASTICIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA

Cuando un objeto ha sido presentado a nuestros sentidos o a nuestra memoria repetidas veces a lo largo de nuestra experiencia, estamos en adelante siempre prestos a pensar en él nuevamente. Nos resulta fácil concebirlo e inclusive tenemos una inclinación a hacerlo. En esto consiste la enseñanza o adoctrinamiento ideológico de una niña o de un púbero. Cuando ejemplares de dos clases A y B de objetos han estado unidos frecuentemente en nuestra experiencia pasada, sea artificialmente como en la educación o sea casualmente como en la experiencia, también adquirimos una facilidad y una inclinación a pensar en uno tan pronto como el otro ha ingresado en nuestro círculo de atención por cualquier razón, haya sido mencionado, presenciado o recordado. La *asociación de ideas en la mente* así adquirida no supone que ambas sean semejantes ni contiguas entre sí, sino solamente que las hayamos experimentado juntas siempre o frecuentemente. Es más, lo que unimos por hábito no son siempre dos ideas; pueden ser dos palabras (o más), pueden ser una palabra y una idea, o una idea y una acción, y hasta dos acciones o más

juntas (o sea, una rutina). Basta la experiencia constante, para que una de las partes genere la(s) otra(s) en nuestra mente o en nuestros movimientos.

Esta plasticidad del cuerpo y de la mente son bien conocidas por todo el mundo, pero sobre todo por deportistas, músicos y otros profesionistas que requieren llevar sus habilidades corporales al límite; mas no sólo éstos dependen, para su desempeño, de adquirir reacciones y coordinaciones automáticas. Hasta las funciones que parecen más puramente intelectuales comprenden una buena dosis de rutina adquirida por repetición. Las operaciones aritméticas, por ejemplo, parecen consistir en meras visualizaciones intuitivas de las relaciones entre las cantidades y los números. Sin embargo, la comparación de dos números y la determinación de su diferencia, por ejemplo, dependen ampliamente de utilizar una *regla* que mida uno, luego mida el otro, y que finalmente nos indique la diferencia entre ambas mediciones. Esa regla es la *secuencia habitual de los números*. No los número aislados ni tomados como caracteres peculiares cada uno y por separado. Sino un estribillo de nombres que aprendimos a repetir de memoria, o “de corazón”, siempre en el mismo orden y sin saltarnos ninguno. Mientras el niño no ha adquirido esta herramienta, no sé si llamarle “interna” o “externa”, no puede hacer ni la más simple operación aritmética, que por cierto, consiste en saber determinar una cantidad discreta y más o menos pequeña. O sea, saber aplicar la regla a la que nos referimos sobre cualquier multiplicidad de objetos: apuntar a todos y cada uno de ellos, una sola vez, mientras se va diciendo la letanía de los números, uno a la vez, en orden y completa, para detenerla cuando se haya señalado el último de los objetos. No obstante que la operación mental necesaria para contar unos pocos objetos consiste en la aplicación de esa regla aprendida por hábito, la operación es tan

rápida y común, que tenemos la impresión de *ver* los objetos y determinar su cantidad en un solo *golpe de vista*, en una sola *intuición*.

En este ejemplo la habituación es ejemplificada por una regla general consistente en una secuencia ordenada de *nombres* cuya rigidez es adquirida *artificialmente*, pues se adquiere cuando nuestros padres y maestros nos ponen a repetir la letanía tantas veces como se requiera para que podamos repetirla, verbal o mentalmente, con fluidez y seguridad en las ocasiones propicias. Mas también hay muchos ejemplos de enseñanzas en las que aprendemos a repetir una sola idea frecuentemente y sin condición, o una idea a propósito de ciertas impresiones, o una(s) cierta(s) idea a propósito de otra idea. En este último caso, tendríamos el hábito de pensar una *secuencia* de ideas, cuando la naturaleza o la sociedad, por causalidad o por cualquier otra razón, nos presentasen con la misma serie de impresiones una y otra vez en la vida. Esta serie se fija en nuestra mente de la misma manera que la serie de los números. Y así como en una canción conocida de memoria basta que nos sean recordados o entonados los primeros *versos* para ponernos en la disposición y hasta inclinación para cantarla toda, así también cuando nos hemos aprendido bien una secuencia de *ideas*, por la experiencia o por educación, basta que nos sean recordados uno cuantos miembros para recordar toda la serie completa y en orden. Hume pone este ejemplo de regla general:

El [condenado], al ser conducido al cadalso prevé su muerte como cierta [...] sigue una cierta serie de ideas: los soldados que rehúsan consentir su huida, la acción del ejecutor, la separación de la cabeza del cuerpo, [la] hemorragia, [los] movimientos convulsivos y [finalmente, la] muerte. (V.2.3.01.17)

Las reglas generales son sólo una forma de la *educación*, a saber, la que hace unir en la mente de un individuo dos ideas o más; y en esto se distingue del aprendizaje de una sola idea o una sola acción.

Ya dijimos también que se asemejan a la *asociación por causalidad*; aunque también se distinguen de ella porque aquí se trata de una asociación entre dos *ideas* solamente, sin conducción de creencia, sino sólo de atención.

REGLAS E IDEAS GENERALES

En tercer lugar y para concluir, me gustaría comparar las *reglas* generales con las *ideas generales*, pues también tienen algo de éstas y eso acarrea importantes consecuencias.

Como sabemos, una idea abstracta es una idea particular que ha adquirido la posibilidad de representar a muchas otras, incluso a una multitud indefinida de otras ideas particulares, gracias a estar asociada con un *nombre* común a todas ellas. Eso es posible, porque el nombre, al igual que el primer verso de un poema, despierta en nosotros una disposición habitual a barajar en nuestra mente muchas otras ideas unidas al mismo nombre. No todos los términos significan una *serie* de ideas particulares; algunos indican un *conjunto* desordenado de ideas particulares. En estos casos, lo que nos orienta en la elección mental de nuevos y nuevos ejemplares del término, al disputar o al conversar con alguien, es la intención de encontrar alguno que sirva como *contraejemplo* o límite a las presuntas verdades universales sostenidas por el interlocutor (o el interlocutor interior que nos ayuda a reflexionar, nuestro otro yo).

Tenemos varios ejemplos de hábitos que pueden ser revividos con una sola palabra, como cuando una persona que se sabe de memoria algunos párrafos de un discurso o unos cuantos versos consigue recordar el total –que no había logrado reproducir– por medio de la sola palabra o expresión con que aquellos comienzan. (D.1.1.07.13)

Una *regla* general se asemeja a una *idea* general, porque también depende, para su constante uso práctico e irreflexivo, de la asociación con nombres y con disposiciones habituales. La diferencia es que requiere del aprendizaje y asociación habitual de *dos* nombres, no de *uno*; es decir, un nombre para la causa y otro nombre para el efecto acostumbrados. Con el uso repetido, los dos nombres mismos adquieren los vínculos disposicionales que hay entre sendas ideas, al punto de que nuestras reacciones conversacionales pueden prescindir del pensamiento real, de manera que respondamos la mayor parte del tiempo con objeciones habituales a las falacias habituales.

[...] raramente analizamos en nuestras mentes [durante una conversación común] todas las ideas simples de que esas ideas complejas están compuestas. Puede observarse, sin embargo, que a pesar de esta imperfección podemos evitar decir sinsentidos de estos temas [cotidianos], así como también podemos percibir cualquier oposición entre las ideas, tan perfectamente como si tuviéramos plena comprensión de ellas. Así, si en vez de decir que *en la guerra los más débiles pueden recurrir siempre a la negociación* dijéramos [dijera nuestro interlocutor] que *pueden recurrir siempre a la conquista*, **la costumbre que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue acompañando aún a las palabras**, lo que nos hace <percibir inmediatamente lo absurdo de> rechazar inmediatamente esa proposición, de igual forma que una idea particular puede servirnos cuando razonamos sobre otras ideas a pesar de que difieran de aquélla en varios puntos. (D.1.1.07.14. Las cursivas son de Hume, las

negritas, como siempre, son mías.)

En resumen, la reacción habitual irreflexiva y casi instintiva que adquirimos gracias a la experiencia de cualquier par de cosas que vayan notablemente juntas (contiguas) y en el mismo orden (de precedencia) debe distinguirse de la regla general que de ahí puede surgir. Es decir, debemos distinguir el vínculo entre la idea general de una y la idea general de la otra, o entre el nombre de una y el nombre de la otra.

REGLAS GENERALES: DE LOS PREJUICIOS A LA CERTEZA

Ahora bien, cuando se acuñan los nombres para las causas y efectos se establece una diferencia binaria. Las notas definitorias de los dos conjuntos de objetos conectados son diversas, algunas son esenciales y otras sólo accidentales, unas son conspicuas y otras sutiles, y a veces las más conspicuas son también las más accidentales. Cuando se caracteriza *precipitadamente* a los dos miembros de una regla general, tomando en cuenta estas circunstancias accidentales conspicuas, y sin tener cuidado de identificar las esenciales, la regla general constituye propiamente un *prejuicio*.

Una [...] especie de probabilidad no filosófica es la derivada de *reglas generales*, que nos formamos **irreflexivamente**, y que son la fuente de lo que llamamos con propiedad *prejuicio*. Un irlandés no puede ser gracioso, ni un francés consecuente [según nuestros prejuicios], aunque la conversación del primero resulte claramente muy agradable y la del segundo muy juiciosa, tenemos tal prejuicio contra ellos que no les queda otro remedio que ser bobos o mentecatos, a pesar del buen sentido y la razón. La naturaleza humana está muy sujeta a errores [...] (D.1.3.13.07)

La formación, acumulación y aplicación selectiva de reglas generales son habilidades necesarias para sobrevivir no sólo en la naturaleza sino también en sociedad. Pero como los prejuicios se forman exactamente de la misma forma que las reglas generales, son prácticamente inevitables. El único medio para eliminar o mantener a raya los prejuicios sobre las causas o los efectos de cualquier objeto, es encontrar sus verdaderas causas y efectos. Mas para esto, es preciso ascender de las primeras reglas generales que nos hayamos formado sobre el objeto hasta otras que sean más eficaces, más consistentes con los nuevos hechos y con otras reglas generales. En otras palabras, no hay otro camino hacia la ciencia que ensayar, errar, corregir la regla, volver a acumular experiencias y compararlas con la regla modificada.

Aunque la acumulación de experiencias y correcciones sea una parte central del camino hacia la ciencia, hay procedimientos que ayudan a abreviar la ruta restringiendo el abanico de alternativas cuando llega el momento de modificar una regla.

El primero es revisar las inconsistencias que las reglas generales puedan tener entre ellas y no sólo con los datos, para decidir a favor del corpus consistente más extenso y poner en duda las reglas o grupos de reglas que constituyan islas antagónicas a ese corpus mayor.

Así es como nuestras reglas generales están de algún modo en oposición entre sí. Cuando aparece un objeto, semejante a una causa en algunas circunstancias muy **conspicuas**, la imaginación nos lleva naturalmente a concebir con vivacidad el efecto habitual, a pesar de que el objeto difiera de la causa [habitual] en las circunstancias más importantes y eficientes. Ésta es la primera influencia de las reglas generales. ~~Pero cuando~~ [Mas si reflexionamos y si] revisamos este

acto de la mente y lo comparamos con las operaciones más generales y genuinas del entendimiento, [entonces] hallamos que ese acto es ~~de naturaleza~~ irregular y ~~destruye~~ [e inconsistente con] los más establecidos principios del razonamiento, por lo que [a fin de cuentas] lo rechazamos. (D.1.3.13.12)

El segundo, y más importante, es la consistencia con reglas generales sobre las causas del conocimiento, no las de objetos en el mundo; es decir, sobre aquellas causas de verdad y aquellas causas de error en los modos del entendimiento. Y es que las fuentes de error y de acierto en la formación de reglas generales pueden ser, a su vez, objetos de una reflexión de segundo orden, una metarreflexión metodológica. Cuando consideramos nuestro entendimiento y la manera como hemos establecido nombres en el pasado como las causas de *verdad*, en unas ocasiones, y de *error* en otras, podemos llegar a establecer las causas de una y del otro. Lo que de ahí resulta también son *reglas generales*, pero no se trata ya de reglas generales sobre los objetos de nuestro conocimiento, sino reglas generales sobre los *sujetos* de conocimiento y su comportamiento indagativo y judicial.

[La formación de reglas generales sobre las causas y efectos de los métodos del entendimiento] es una segunda influencia de las reglas generales, e implica la refutación de la primera. Unas veces predomina la una, otras la otra, según la disposición y carácter de cada persona. El vulgo se guía por lo común por la primera [la extrapolación de su experiencia cotidiana a reglas generales expresadas como conexiones de los aspectos más conspicuos de la causa y del efecto]; los sabios, por la segunda [la subordinación de aquellas extrapolaciones a las reglas generales sobre las acciones del entendimiento, sobre sus causas y sobre sus efectos]. (...) [Lo] que se sigue de las reglas generales constituye una especie de probabilidad muy poco filosófica;

y sin embargo, si se usan esas mismas reglas [para describir al entendimiento mismo], y sólo si se usan, podemos corregir tanto ésta como todas las demás probabilidades filosóficas.” (D.1.3.13.12)

Por ejemplo, tras varias experiencias frustrantes de inferencias *por semejanza* a objetos que, en ultimadas cuentas resultaron erróneas, la mente de un adolescente llega en un momento dado a formarse una regla general que le prohíbe seguir infiriendo de esa manera. Con eso, pone fin a una “ley” de pensamiento que había venido empleando, pero que resultaba inadecuada. En algunas culturas subdesarrolladas esta forma de inferir, que Frazer denomina “homeopática” y considera, en su *Rama dorada*, una de las leyes básicas del pensamiento mágico, no deja de regir jamás, ni siquiera para los adultos. En las culturas desarrolladas, la “ley” gobierna el pensamiento de cualquier púbero hasta los ocho o nueve años de edad. A partir de ese momento, dice Hume,

No hay modo de obligar a la mente a que finja [la existencia de] objetos semejantes y contiguos; y si los finge, apenas se encuentra obligada a limitarse siempre a los mismos, sin diferencia ni variación [cuando es estimulado por una impresión del mismo género]. De hecho, tan poca razón hay para realizar una ficción tal que sólo el puro capricho puede determinar a la mente a formarla; y como ese principio [el capricho] es fluctuante e incierto, resulta imposible que pueda jamás operar con un grado suficiente de fuerza y constancia. La mente prevé y anticipa el cambio [de referente la próxima vez que reciba este mismo estímulo], y ya desde el mismo primer momento siente la indeterminación de sus acciones y el débil dominio que tiene sobre sus objetos [de atención]. Y [...] esta imperfección [que] se advierte [...] en cada caso aislado, aún se incrementa más por la experiencia y la observación, al comparar los distintos casos que podemos recordar,

formando de este modo una regla general que nos impide tener [fundar] seguridad alguna en estos momentáneos destellos de luz que surgen en la imaginación en virtud de una [...] semejanza y [o una] contigüidad. (D.1.3.09.06)

Por otro lado, el cúmulo de inferencias causales exitosas, es decir, a objetos que sí existen donde y cuando los esperamos, nos lleva a formar las reglas generales sobre el juicio correcto de causas y efectos.

JUICIOS Y PREJUICIOS

Tanto el juicio reflexivo como el irreflexivo proporcionan leyes causales generales sobre conjuntos de objetos de la naturaleza. Ambos son resultado de la inducción a partir de cierta cantidad de experiencias semejantes y la extrapolación de sus consecuencias a todos los objetos que caigan bajo su concepto. La única diferencia es que el juicio reflexivo no es resultado de cualquier inducción, sino sólo de las inducciones que han demostrado arrojar verdades. Por lo tanto, el juicio reflexivo presupone una investigación causal previa sobre las inducciones, y una discriminación entre la clase de indicciones exitosas y las circunstancias que son causa de que una indicción produzca error. El juicio reflexivo es, pues, producto de inducciones conscientemente seleccionadas por un individuo que sabe, de antemano, las circunstancias que las hacen fallar y está alerta contra la extrapolación precipitada.

La precaución contra la precipitación es un arte que se adquiere por esa misma inducción que debe controlar, y por ello es un arte imperfecto, en constante proceso de perfeccionamiento técnico. El primero en percatarse que

este perfeccionamiento empírico de los métodos empíricos de conocimiento no solamente está libre de contradicción, sino que es el único camino para mejorar nuestra ciencia fue Francis Bacon; pero su nuevo método de conocimiento no llegó a plasmarse. Después de Bacon, el arte fue desarrollado por diversos científicos, muchos de ellos matemáticos dedicados a la ciencia de la probabilidad. Destacan entre ellos los Bernoulli, Thomas Bayes y John Stuart Mill. En el momento de escribir el *Tratado*, Hume no conoce los avances más que de Bacon y reduce todas las normas de su lógica inductiva a una breve colección de ocho *meta reglas* descritas en la breve sección en 1.3.15. Las ocho se basan en el *auto conocimiento empírico de nuestro entendimiento, considerado como causa de la verdad y del acierto, dependiendo de las circunstancias que acompañan a sus inducciones y su formación de juicios.*

En contraste con estos juicios, los prejuicios o reglas generales extrapoladas precipitadamente y sin ningún control son inconsistentes con otras reglas generales de primer nivel (sobre objetos en el mundo) así como con las reglas generales de segundo nivel (sobre causas subjetivas de conocimiento y de error). En otras palabras, los prejuicios no pueden subsumirse bajo ninguna meta regla *general* de conocimiento; y si lo hacen, se tornan inconsistentes con otros juicios de primer nivel contenidos en el *corpus* de conocimientos de la misma persona.

En todo juicio que podamos hacer acerca de la probabilidad, lo mismo que acerca del conocimiento, podemos corregir nuestro primer juicio derivado de la naturaleza del objeto por otro juicio derivado de la naturaleza del entendimiento. Es por ello que un hombre de buen sentido y larga experiencia puede tener, y usualmente la tiene, una

mayor seguridad en sus opiniones que otro que sea tonto e ignorante, y que nuestros sentimientos tienen diferentes **grados de autoridad** aun para nosotros mismos en relación con los controles de nuestro razonamiento y experiencia. Ni siquiera en el hombre del mejor sentido y más larga experiencia esta autoridad es jamás total, pues aun una persona tal debe ser consciente de muchos errores en el pasado y debe temerlos para el futuro. Aquí surge una nueva especie de probabilidad [que sirve] para corregir y regular la primera y fijar su criterio exacto y proporción. Del mismo modo que la demostración se halla sometida a la verificación de la probabilidad, se halla sometida la probabilidad a una nueva corrección mediante un acto reflejo del espíritu, en el que la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestro razonamiento, que parte de la primera probabilidad, llegan a ser nuestros objetos de examen. (V.1.4.01.05)

El conocimiento de las relaciones causales que conectan ciertas maneras de usar el entendimiento con ciertos prejuicios como productos del mismo permite filtrar al menos algunas reglas generales mal concebidas sobre la naturaleza de las cosas, reduciendo aún más las opciones disponibles al corregir aquellas reglas que hayan resultado falaces a la luz de nuevas experiencias.

Gracias a estas reglas es como aprendemos a distinguir entre [las] circunstancias accidentales y [las] causas eficientes [de una relación causal]. Cuando vemos que un efecto puede ser producido sin la concurrencia de una circunstancia particular, concluimos que esa circunstancia no forma parte de la causa eficiente, por frecuentemente que esté unida a ella. Pero como [en ocasiones] esta [circunstancia es muy conspicua y su] conjunción [es] frecuente, debe tener con todo algún efecto sobre la imaginación, a pesar de la conclusión opuesta que se sigue de las reglas generales [bien establecidas y, con ello],

esta oposición de los dos principios produce una contrariedad en nuestros pensamientos, y es causa de que atribuyamos una inferencia a nuestro juicio y la otra, a nuestra imaginación. [Aunque nuestra imaginación y nuestro entendimiento no sea específicamente distinguibles entre sí, la] regla general se atribuye a nuestro *juicio [verdadero]*, por ser más extensa y constante; y la excepcional, a nuestra *imaginación*, por ser voluble e insegura. (D.1.3.13.11)

CAPÍTULO 4 LAS PASIONES: PLACER Y DOLOR ESPERADO Y REGLAS GENERALES

EL DOLOR Y EL PLACER ESPERADOS SON LOS MOTORES DE TODA PASIÓN.

El motor de las pasiones de un sujeto es su supervivencia, o algún placer o no-dolor que le serán proporcionados, según su conocimiento de las cosas, por un objeto o un estado de cosas que él se representa, en ideas, como pudiendo existir en un tiempo futuro, más o menos determinado.

La voluntad y las pasiones son las acciones internas y externas que realizamos en ocasión de un fin, y por ende constituyen los medios para asegurar nuestra subsistencia o la existencia (inexistencia) efectiva del objeto placentero (doloroso) previsto.

Somos conscientes de que al adaptar los medios a un fin nos guiamos por razón y por designio, y que no realizamos de un modo irreflexivo y casual las acciones que tienden a nuestra conservación, a obtener el placer y a evitar el dolor. Cuando, por consiguiente, vemos otros seres en miles de casos realizar acciones análogas y ~~dirigirlas~~ [a las nuestras y que parecen conducir] a fines análogos, todos los principios de razón y probabilidad nos llevan con una fuerza invencible a creer en la existencia de una causa análoga [dentro de ellos, es decir, en la existencia de designio, de razón y de entendimiento]. [...] La semejanza entre las acciones de los animales y las de los hombres es tan completa en este respecto que la primera acción del primer animal que nos agrada considerar nos proporcionará un argumento incontestable para la doctrina presente. (V.1.3.16.02)

La voluntad no es otra cosa que las pasiones activas, las que conllevan una acción interna o externa del individuo orientada a asegurar o al menos facilitar

su fin (la producción de un bien o el impedimento de un mal). También hay pasiones pasivas, o sea, pasiones que no conllevan ninguna acción externa del individuo; pues si bien éste anticipa un "fin" placentero o doloroso, no conoce ningún medio para modificar su probabilidad. Fin significa, aquí, el resultado habitual de una secuencia de sucesos habitualmente conocida por el sujeto y reconocible, pero en la que él no sabe cómo influir. Las pasiones pasivas van acompañadas solamente de emoción, como la alegría o la pena, mas no de volición.

Tan pronto como un individuo ha conocido un tipo de objetos que le dan placer o dolor, y ha aprendido a reconocer las secuencias causales que a éstas preceden, sabe anticipar la presencia inminente de esos efectos cuando estas causas se presentan. Pero si el individuo no ha identificado alguna acción suya como parte necesaria de esta cadena causal, el individuo solamente acompaña a su creencia (de que ese bien o mal existirá) con emociones **de alegría o de tristeza** (si lo ve como algo seguro), **de esperanza o de temor** (si lo ve como inseguro y probable).

Es posible que estas pasiones pasivas deban considerarse como acompañadas de cierto tipo de actividad, aunque sólo sea de actividad interna. Las emociones son, según Hume, movimientos violentos o turbulentos de esos fluidos del cuerpo y del cerebro especialmente, a los que llamaba "espíritus animales". Probablemente se trate de las mismas acciones internas que acompañan a las impresiones de placer o dolor mismas (actividad eléctrica cerebral, secreciones glandulares, contracciones musculares en el área de las vísceras), sólo que ejecutados *anticipadamente*; o quizás sean movimientos torpes, ciegos y tumultuosos que ocurren al tratar de asegurar algo que es

solamente probable y está fuera de nuestro poder. Comoquiera que sea, lo que llamamos emoción es, para Hume, la contraparte psicológica de una intensa actividad fisiológica.

La alegría es una pasión humana que conocemos bien en nosotros y que reconocemos también en los animales, incluso en algunos muy inferiores en la escala evolutiva. Muchos animales pueden anticipar una comida, por ejemplo. Inclusive animales incapaces de buscarla por sí mismos saben reconocer cuando ésta es inminente, y manifiestan su excitación. Muchas especies domesticadas y alimentadas por sus amos saben reconocer cuando van a ser alimentados, y lo celebran con ruidos o actividad especiales. Otra pasión que sufren y expresan con claridad, aunque algunos no sepan qué hacer para protegerse o mejorar su situación, es el miedo; cuyas expresiones se asemejan mucho a las del sufrimiento actual. Estas dos pasiones no conllevan en muchos casos ninguna actividad externa, pero sí una actividad interna evidente para el observador, y no sólo para el sujeto que las tiene. Y en ambas, esta actividad interna es la misma o muy semejante a la actividad del efectivo disfrute del bien o padecimiento del mal (secreción salival y gástrica, en la primera; sudoración, urinación, chillidos en la segunda). Las pasiones opuestas al miedo y la alegría, es decir, la esperanza y la tristeza, son más difíciles de reconocer en un animal muy poco evolucionado, pero son reconocibles en un animal de compañía, al menos por su dueño. Por ejemplo, la actividad de estos animales suele disminuir mucho cuando pierden un compañero, especialmente si es una pareja sexual. La esperanza se expresa como una alegría que alterna con dosis de tristeza, como la pasión misma.

La siguiente pasión un poco más elaborada que los animales más

desarrollados pueden tener son *el deseo y la aversión*. Semejantes a la esperanza y al temor activos, estas pasiones son acompañadas por *volición*, y no sólo por emoción; es decir, por acciones externas e internas que el sujeto conoce como condiciones necesarias y que, oportunamente aplicadas, son suficientes para realizar el bien deseado o impedir el mal. Pero en contraste con aquéllos, el deseo y la aversión pueden partir de la simple idea del objeto, sin la creencia de que el bien o el mal son probables, sino solamente *posibles*. El objeto y su cualidad placentera o desagradable pueden haber sido experimentados una o pocas veces, pero si el individuo recuerda las acciones que en tales oportunidades realizó (por casualidad o quizás al tanteo en renovadas ocasiones), entonces puede en adelante proponerse el fin de producir el bien o de evitar el daño en condiciones no particularmente propicias, o sea, sin una esperanza o un temor precursores.

El deseo y la aversión, sean derivados del instinto de conservación o de la experiencia previa de placeres y dolores, son el verdadero motor de las acciones conscientes y razonadas, es decir, voluntarias. Surgen de una simple idea, no creencia, del fin; es decir, un bien que solamente ocurrirá si el individuo toma medidas para producirlo, o un mal que se conjurará, sólo si el individuo toma medidas para evitarlo. Además, conllevan la posibilidad de actuar para producirlo tanto como la posibilidad de no hacerlo, y por tanto conlleva *deliberación*; porque el individuo conoce las acciones ingratas (necesariamente ingratas, porque si fueran gratas, serían parte del fin) que debe ejecutar para lograr lo que quiere. El individuo pone en una balanza imaginaria este costo (dilaciones, esfuerzo, penas, sacrificios de bienes alternativos que constituyen el medio) y la frustración de renunciar al fin, los compara y actúa en conformidad con el mal que le parece menor. Esta

comparación se llama *deliberación*; y la actuación resultante es su *resolución*. La indeterminación de la voluntad, a la que llamamos *libertad*, sólo consiste en la comparación que el individuo tiene que hacer en cada situación específica entre los fines y los costos que a ella correspondan, y la cual no puede determinar la resolución de esa comparación para distintos individuos expuestos a un mismo tipo de situación y ni siquiera para distintas situaciones que un mismo individuo enfrente. Sin embargo, la libertad de la voluntad no consiste, ni entre los hombres ni entre los animales, en una capacidad para actuar en contra del mal menor de una situación dada después de que éste ha sido identificado. Determinar que el costo de la acción es un mal menor a la no producción del fin y, sin embargo, no actuar es imposible; y solamente podría ocurrir en el *extraño caso* en que un individuo se haya propuesto demostrar la posibilidad lo que los filósofos llaman “libertad de indiferencia” (pero como este otro fin subjetivo implica una modificación en la desigualdad original de costos-beneficios, ya no representa la elección del mal mayor, sino nuevamente la de un mal inferior al ridículo de no demostrar lo que se había propuesto).

No hay, pues, otro sentido para el término de "libertad" sino el de "libertad de espontaneidad", es decir: que las acciones de un individuo respondan fielmente a sus pasiones y a sus creencias; la llamada "libertad de indiferencia", que consistiría en la supuesta posibilidad de que un individuo actúe contra lo que él desea, o a favor de lo que él teme, o por medios que él no considera factibles, es una ilusión filosófica (2.3.02.01).

Los hombres no tienen, pues, más libertad de la voluntad que libertad de las pasiones. Aún más, la voluntad no sería sino la *sensación* que acompaña a

la libre ejecución de las fuerzas y medios que el individuo crea factibles y conducentes a sus fines.

[...] por *voluntad* no entiendo otra cosa que la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente. (D.2.3.01.02)

El entendimiento determina la verosimilitud de un hecho (el grado de certidumbre con el que podemos esperar que el objeto se concrete), y los medios por los que podemos incrementar o reducir esta verosimilitud, para adecuarla a nuestros deseos y aversiones. Pero el entendimiento *jamás* puede generar una acción sin un fin dado, ni puede inventar un fin sin una pasión dada, a favor o en contra de ese objeto. Por último, tampoco el deseo o, la aversión mismas, pueden provenir del entendimiento ni de la razón. No es esta facultad la que nos pone fines en primer lugar, sino nuestra experiencia efectiva de los objetos y su cualidad sensible.

Esto es lo que significa la célebre y escandalosa máxima humeana de que "la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas". (D.2.3.03.04)

LOS TRES FACTORES RACIONALIZABLES DE LA ACCIÓN

Hay tres clases de intervención de la razón en la acción. Dos de ellas son reconocidas por Hume: (a) la determinación de la existencia o probabilidad de un hecho o fin (o *antifin*, es decir, un hecho por el que el individuo tiene aversión), y (b) la determinación de los medios más eficaces y eficientes para

asegurar el fin e impedir el antifin (2.3.03.06).

[...] las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que acompañadas de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada **en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen**. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y **nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos**. En breve, una pasión debe ir acompañada de algún juicio falso para ser irracional (*unreasonable*), y aun así no es, propiamente hablando, la pasión [lo que es] irracional, sino el juicio. (D.2.3.03.06)

Pero nosotros podemos agregar, sin por ello desvirtuarlo, una tercera forma de intervención o servicio de la razón, que si bien no es explícitamente atribuida por Hume a la razón en sentido estricto, sí lo es a la razón en el sentido lato e indefinido que le dan los hombres en general, o sea, como aquella fuerza que, dentro de nosotros, somete a veces a las pasiones violentas para perseguir nuestros intereses y fines, y que otras es vencida tras una sensible lucha interna. Es verdad que, para Hume, esta "razón" opuesta a las pasiones no es la facultad de comparar ideas, única facultad que estrictamente merece el nombre de *razón*; pero sí la considera como una habilidad artificial que se adquiere y fortalece mediante la experiencia, y que mejora nuestra eficacia.

¿De dónde proviene la diferencia entre pasiones suaves y pasiones violentas? Las suaves pasiones que en ocasiones contienen a las pasiones

violentas, consisten en reglas generales artificialmente forzadas en nosotros durante nuestra formación como miembros de una sociedad y permiten la armonía no sólo entre los miembros de la sociedad, sino también entre nuestras demás pasiones y deseos. *La razón, en sentido lato, o sensatez, es la habilidad para percibir la falta de armonía entre nuestras aspiraciones, personales y sociales; para ordenarlas en una jerarquía dinámicamente consistente; para determinar un valor intrínseco para todas las cosas y personas; y para proteger esta jerarquía de perturbaciones inoportunas, debidas a la imaginación o a las emociones.*

Hay, pues, tres sentidos en los que los afectos humanos pueden llamarse *irracionales*, y en los tres pueden mejorar nuestras facultades mediante el cuidado y el entrenamiento. La reflexión sobre nuestras facultades de conocimiento, así como sobre las circunstancias y condiciones bajo las cuales tuvieron más o menos éxito, le permite al individuo formarse reglas generales de segundo orden para mantener un más consistente cuerpo de creencias y reglas generales de primer nivel, pero no le ayuda ni un ápice a tener pasiones y preferencias consistentes y constantes, que es el *tercer* sentido en el que las pasiones pueden ser llamadas, si no *irracionales* al menos *insensatas*. La inconstancia de pasiones y la inconsistencia de las preferencias, propia de los niños y adolescentes, es lo que Hume y en general todos conocemos como *falta de carácter*; y su corrección es lo que llamamos *sensatez*. La constancia de la voluntad es una cualidad adquirida por medio de una reforma análoga a la del entendimiento, pero en este caso es una reforma de las pasiones. No depende de la razón, pero al igual que la reforma antes descrita, sí depende de la experiencia, de la reflexión sobre la adecuación o no de nuestras facultades, de la formación de reglas generales de segundo orden y de la corrección de las

primeras por las segundas.

Para un niño, se cumple todo lo que dice Hume sobre la separación de pasión y razón: "No es [...] contrario a la razón preferir **un bien pequeño** a **otro mayor**, aunque lo reconozca menor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo." En efecto, mientras el niño no haya reformado su carácter, "un bien trivial puede, **por ciertas circunstancias**, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso [...] [como] cuando vemos que una libra de peso levanta otras cien gracias a lo ventajoso **de su situación**." Para él, por ejemplo, "no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en [el] dedo." (D.2.3.03.06)

Pero, ¿cuál es la facultad artificial que puede corregir esta insensatez y debilidad del carácter? Como veremos, esa facultad, a la que el vulgo y hasta algunos filósofos identifican con la "razón" (en sentido amplio), es una pasión suave que no es contraria a las demás pasiones en general, pero sí a sus exabruptos y caprichos momentáneos. Esa sensatez es producida artificialmente en cada uno de los miembros de una sociedad, por la sociedad misma. Además de las pasiones vulgarmente conocidas,

[...] existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser también pasiones, propiamente dichas, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: [1] o bien se trata de ciertos **instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza**, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños, o bien [2] constituyen **el apetito general hacia el bien y la aversión [general] contra el mal**,

considerados meramente como tales. (D:2.3.03.08)

Como corrientes profundas y frías en el océano, estas pasiones tranquilas pueden ser más poderosas que las pasiones violentas, superficiales y turbulentas. De las dos, como veremos en un momento, los instintos naturales comienzan a influir muy pronto en el carácter de todo individuo; mientras que el apetito general hacia el bien sólo aparece con la experiencia, y continúa cambiando y depurándose a la par que ésta se acumula, como ocurre con el gusto estético.

EFFECTOS DE LA REITERACIÓN O HÁBITO

Las dos variaciones más importantes de las pasiones son consecuencia de la **semejanza** y del **hábito** , porque debido a ellas las *personas* dejan de sernos indiferentes y se tornan objeto de nuestro interés de una manera diferente que los objetos y los medios.

En primer lugar, por ser susceptible a la semejanza y a la contigüidad, la imaginación nos lleva a sentir como propias las pasiones que son experimentadas por otras personas. La expansión de la esfera de nuestras pasiones en virtud de la idea de otras personas y las de sus pasiones se denomina *simpatía* .

Por otro lado, todas las emociones que tenemos cambian con la *repetición* . No experimentamos las pasiones de la misma manera la primera vez que tras varias repeticiones. Antes de que se repita, cualquier pasión o acción de la mente va acompañada por la emoción del *asombro* , debido al *contraste* entre ella y todas las pasiones que el individuo ha experimentado anteriormente.

Tras repetirlas varias veces, la pasión ya no es nueva y el asombro desaparece. En ese momento, las impresiones secundarias que el objeto de atención produce son conocidas sin adiciones ni disminuciones atribuibles al status del sujeto en la acumulación progresiva de experiencias. Podríamos decir que el grado de placer o dolor que el objeto produce en este momento es su *valor intrínseco*, como Hume a veces le denomina.

Si la original emoción de dolor se debía a la dificultad del sujeto para realizar ciertas acciones mentales o físicas (y no a la sensación producida por la aplicación de un cuerpo sobre sus sentidos), entonces la facilidad alcanzada por el sujeto en su nuevo status llega a producirle un placer peculiar, debido sobre todo al contraste con la dificultad precedente, con cuya desagradable impresión contrasta favorablemente y que, por ende, se experimenta como placer. Es decir, aunque las acciones que nos son fáciles no produzcan sensación alguna de placer o sólo una muy pequeña, las que nos son fáciles aparecen, en relación y por contraste con una dificultad previa, como más placenteras.

Así que, para la clase de objetos cuyo dolor deriva de la dificultad, la repetición puede ser un bálsamo que los haga placenteros.

Con todo, la repetición puede franquear un umbral en el que las acciones sobre estos objetos se tornen demasiado fáciles y las emociones de cualquier otro demasiado familiares, al punto que ya no produzcan pasión alguna. En este punto el sujeto se torna indiferente para con el objeto que antes le producía placer y admiración; y de hecho puede éste salir de su campo de atención.

[...] todo lo que se presenta frecuentemente y a lo que estamos desde largo tiempo habituados pierde su valor para nosotros y [...] es despreciado y descuidado. (V.2.1.06.04)

En este tercer estadio de la reiteración de impresiones, el status y situación del sujeto agregan al objeto un valor negativo al que denominamos *fastidio*, de la misma manera que cuando el objeto comenzaba a experimentar con dicho objeto de atención le prestaban el valor positivo del asombro. Y como las repeticiones pueden continuar indefinidamente, es posible alcanzar un punto en que la suma total de los valores del objeto (el valor intrínseco, el valor positivo de la facilidad y el negativo del fastidio) se torne negativa. De esta manera tenemos que la repetición de experiencias y la consiguiente habituación del sujeto no sólo son capaces de volver placentero lo que era originalmente penoso, sino también de volver doloroso lo que había sido placentero.

[...] del mismo modo que la facilidad convierte el dolor en placer, transforma frecuentemente el placer en dolor cuando es demasiado grande, y hace las acciones del espíritu tan débiles y lánguidas que ya no son apropiadas para interesarnos y mantenerse firmes. [...] Cuando se hacen indiferentes, hasta el bello sexo, la música o la buena comida [...] producen fácilmente la afección opuesta. (V.2.3.05.04)

Ahora bien, cuando un objeto ha perdido su valor subjetivo a causa de la repetición y la facilidad aún puede recuperar algo de aquél por medio del *contraste* y la oposición, como dijimos que ocurre en el caso de la sorpresa. Naturalmente que la sorpresa solamente ocurre durante nuestras primeras experiencias con un tipo de objetos, y ya puede volver más después de que el sujeto ha guardado registro de él en su memoria. Pero si nos fijamos, la

novedad misma sólo produce placer por ser diferente todas las experiencias que le preceden en la conciencia de un individuo, es decir, *por contraste* con todo aquello que se le opone. Por lo tanto, si podemos hacerla contrastar nuevamente, la atención y su valor subjetivo volverán a incrementarse.

Cuando el alma se aplica a la realización de una acción o a la concepción de un objeto al cual no está acostumbrada hay una cierta inadaptación en sus facultades [...] Como esta dificultad excita los espíritus, surgen de aquí la admiración, la sorpresa y todas las emociones que nacen de *la novedad*, la cual es en sí misma agradable, **como todo lo que vivifica el espíritu en un grado moderado**. Sin embargo, aunque la sorpresa sea agradable en sí misma, [...] no sólo aumenta [el efecto propio de] nuestras afecciones agradables, sino también [el de] las dolorosas [...] Por esto, lo que es nuevo nos afecta más y nos produce más placer o más pena que la que, estrictamente hablando, le corresponde. (V.2.3.05.02)

En suma, si bien la emoción de sorpresa no puede volver nunca, lo que sí puede experimentarse por otras vías es este contraste y oposición con una vida afectiva privada de las afecciones tematizadas. La experiencia de esta segunda clase de contraste ocurre, como todas, por accidente; pero tan pronto como la experiencia se ha producido unas cuantas veces de manera inopinada, el individuo aprende a buscarla, siempre que se le abre la posibilidad de renovar sus pálidos placeres recordados mediante un intercambio con otro ser humano. El vivificador contraste al que nos referimos es el que se experimenta por simpatía con otras personas y su vida afectiva, o sea, *la compañía y la conversación*.

MODIFICADORES DE LA PASIÓN

Volvamos a considerar las pasiones de la *alegría* y del *temor*, tan elementales que son compartidas incluso por animales domésticos.

Estas pasiones dependen de la anticipación de placeres y dolores, lo cual a su vez depende de las reglas generales que el individuo haya llegado a establecer, y tienen la consecuencia de convertir a la impresión presente en signo del bien o el mal inminentes. Hay temores de diversas clases, y pueden variar entre la tristeza y el miedo o angustia dependiendo de que la relación causal que conecta al signo con la idea del objeto temido indique mayor o menor *probabilidad*. La probabilidad de un signo, por su parte, depende del número de ocasiones en las que el individuo haya antes experimentado la impresión presente y el objeto ideado (o, mejor, el dolor asociado con ella), así como los contraejemplos, las experiencias de la causa sin el efecto o del efecto sin la causa.

Si el individuo experimentó siempre el signo con el dolor temido, más bien se pondría *triste*, porque el daño es, para él, seguro; pero si la experimentó pocas veces, entonces tendrá una esperanza de que el mal no ocurra, o sea, debe temerlo más que lamentarlo.

A estas debilidades en la relación basada en la experiencia y el hábito hay que agregar una tercera, que consiste en el grado y la clase de *diferencia* entre la impresión presente y las anteriormente experimentadas. La transferencia de vivacidad entre la impresión y su efecto acostumbrado no sólo depende de la constancia previa de su unión en casos previos sino, por ello mismo, en lo que podamos considerar como *casos previos semejantes*. Y siendo aquí la

semejanza entre múltiples casos el criterio que permite considerarlos como una sola clase, y siendo la semejanza una relación que admite *vaguedad* tanto en *grado* como en *clase*, se sigue que la tristeza y la esperanza deben variar igualmente.

Además de esas dos especies de probabilidad, derivadas de una experiencia imperfecta y de causas contrarias [contraejemplos], hay una tercera debida a la *analogía*. [...] Si debilitáis la unión o la semejanza, debilitáis también el principio de transición, y en consecuencia la creencia de él derivada. [Es decir,] la vivacidad de la impresión primera no puede ser llevada por completo a la idea relacionada cuando la conjunción de sus objetos no es constante, o cuando la impresión presente no es perfectamente semejante a alguno de los objetos cuya unión estamos acostumbrados a observar. (D.1.3.12.25)

La relación entre la impresión presente y el bien o mal no puede prescindir de la conexión causal, que es la más estable de todas las relaciones entre ideas, y que tiende a estabilizarse conforme se acumulan experiencias; pero puede hacerse más o menos estrecha como consecuencia de las otras relaciones que afectan a la imaginación, o sea, de la semejanza y de la contigüidad. Mientras más breve sea la cadena causal que conecta nuestra impresión con el objeto, más cercanos estamos de él, y más fe tenemos en la realidad del objeto. Este efecto se observa, por ejemplo, cuando visitamos los vestigios donde moraron los hombres cuyas proezas admiramos. Aunque las consecuencias de éstas sean un efecto suficiente para conocer su existencia, cuando estamos frente a la casa en la que vivió, cuando entramos a su habitación y observamos sus enseres personales, se incrementa nuestra fe en su existencia histórica y en la importancia de sus virtudes. (D.1.3.09.09)

La semejanza entre la causa y el efecto también ocasiona que los conectemos mucho más estrechamente que cuando son de naturaleza diferente. Por ejemplo, el movimiento rectilíneo de un cuerpo que choca con otro cuerpo igual, y lo hace moverse en la misma línea recta y a la misma velocidad, nos lleva a concluir que la causa y el efecto no sólo van unidos *a posteriori*, sino incluso que se pertenecen apodócticamente. (1.3.09.10)

OTROS FACTORES QUE MODIFICAN LAS PASIONES

Con todo, no es sólo la estrechez de la relación lo que produce la alegría o la tristeza previa a un bien o un mal potenciales, sino también la relación entre el objeto y el individuo en particular. Cuando *un bien o un mal son muy frecuentes*, nos resultan menos notables. Es éste un efecto adicional de la costumbre (2.3.05), y que tiene que ver más con el estado subjetivo del individuo y la sensación de los espíritus animales en movimiento (*emociones*) que con la imaginación. Una acción mental inédita requiere un esfuerzo especial de nuestros espíritus animales, y por consiguiente va acompañada de gran emoción. El estado de ánimo excitado magnifica la idea, por razones que ahora veremos, y su *situación* especial hace que su objeto parezca más importante, más próximo y más valioso de lo que es en realidad, o sea, cuando es considerado en cualquier otra situación. La sorpresa magnifica toda percepción; la repetición la hace alcanzar su justo valor después de varias experiencias y la vuelve insignificante o incluso fastidiosa después de muchas.

Una segunda condición de las pasiones de alegría o pena es *que el bien y el mal sean notorios* no sólo para nosotros, sino también *para las demás personas*. Esta condición se debe a la *simpatía*, que nos permite ver y sentir desde el punto de vista de nuestros semejantes; con lo que los bienes y males

aumentan, desde nuestro punto de vista, su valor o daño al doble o al triple.

Tercero: cuando *el bien o el mal es exclusivo*, nos parece más importante, por el *contraste* con las personas que no lo disfrutan o padecen, pero también por la retroalimentación que nos proporciona la *congratulación* de ellas; y este aumento de importancia produce un aumento en la pasión de alegría. Análogamente ocurre con la tristeza que producen los males. Cuando nos pertenecen exclusivamente o junto con pocas personas, no sólo sufrimos el mal sino también la compasión ajena, que se refleja dentro de nosotros y nos hiere por partida doble. Y si hacemos la comparación con las personas que carecen de ese mal, podemos sentir además la pena de la envidia.

Estas cualidades de la mente tienen efecto tanto sobre la alegría como sobre el orgullo [y sus contrarios] (...) los bienes comunes a toda la humanidad, y que se nos han hecho familiares a fuerza de costumbre, nos proporcionan poca satisfacción, aunque sean más excelentes que aquéllos a los que, por su rareza, atribuimos mucho más valor. (D.2.1.06.04)

Una cuarta y última cualidad determinante es la *duración relativa* del bien o el mal. Para producir alegría o pena, deben tener una duración comparable con la duración del individuo mismo, pues cuando éste puede anticipar la terminación prematura de un bien, eso sólo es capaz de amargarle la alegría de acceder a él.

Lo que es casual e inconstante no proporciona sino poca alegría [...] No nos quedamos muy satisfechos con la cosa misma [...] Y esto nos ocurre porque, ya con la imaginación, prevemos y anticipamos su próximo cambio, lo que hace que la cosa nos produzca bien poca satisfacción, ya que, al compararla con nosotros mismos, que tenemos

una existencia más duradera, se revela aún más su inconstancia.
(D.2.1.06.07)

Hay que decir que las últimas tres condiciones podrían clasificarse más como condiciones de la imaginación que de la emoción.

UNA CONDICIÓN SUPLEMENTARIA

Al principio de una vida de experiencias, estas cuatro condiciones deben cumplirse para que la alegría surja *efectivamente* de la expectativa de un objeto placentero (y la tristeza, de la expectativa de uno doloroso). Sin embargo, cuando alguien ha acumulado ya muchas experiencias, estas cuatro condiciones pueden ser obviadas mediante *reglas generales*. El individuo experimentado es el que ha convertido ya muchas cosas en signos del placer y del dolor, y reconoce a éstos tan pronto como percibe sus signos. Le basta encontrarlos para de hecho sentir alegría o temor antes de tener las impresiones significadas mismas, e inclusive si el placer o el dolor no llegan nunca y permanecen siendo sólo virtuales. Ése es el caso de la *riqueza* y del *poder*, por ejemplo, que no son en sí mismos placenteros, pero sirven como medios para adquirir cualquier placer, y por consiguiente, se convierten en sus signos; de manera que, con la experiencia, se llega a apreciárselos por sí mismos, y comienzan a producir placer (y su falta o la perspectiva de perderlos, dolor) aunque sólo se los posea y no se llegue a canjearlos por placeres efectivos.

SIMPATÍA

Cualquier objeto remoto, extemporáneo o íntimo a otra mente sólo puede

sernos conocido por sus signos externos habituales (o sea, sus causas o sus efectos presentes y visibles). Así, cualquier pasión que tenga lugar en una persona puede sernos conocida (solamente) por sus causas o por sus efectos externos; o sea, por las situaciones externas que habitualmente producen esas pasiones (e. g. los instrumentos quirúrgicos que son causa del temor en el paciente) o que son producidas por ellas (el tartamudeo y otros efectos característicos del interlocutor nervioso).

Por otro lado, la conciencia de uno mismo (de su propia persona) es la concepción más vivaz de todas las que tenemos.

Por ello, cualquier objeto relacionado con uno mismo debe ser concebido con una vivacidad comparable. Pero toda persona está relacionada con uno por su semejanza.

Cuando uno cree que otra persona experimenta una pasión en particular, esa creencia, esa idea ya de por sí vívida, despierta en la propia imaginación la idea de alguna pasión semejante que uno mismo haya experimentado en el pasado, que es una idea todavía más vívida.

La creencia de que la otra persona realmente vive dicha pasión no sólo trae la idea de esa misma pasión a nuestra atención, sino que le infunde vivacidad en la medida en que esa persona se relaciona con la propia. La razón es que la idea de su persona recibe por semejanza y contigüidad (presencia) la vivacidad de mi propia conciencia, por lo cual toda impresión suya se parece a una *propiocepción*⁴.

Así, la pasión que adivinamos en la otra persona adquiere, en primer lugar,

la vivacidad de nuestra propiocepción; pero luego la creencia que tenemos sobre su pasión, magnificada como está, inyecta vivacidad a la idea semejante que recordamos haber tenido y que, al vivificarse, se torna de un mero recuerdo en una verdadera impresión.

Ahora bien, recordemos que, según la Parte 1.3

"todas las ideas se derivan de impresiones, y que ambas clases de percepción difieren sólo en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan al alma. O sea, que la impresión y la idea a la que da origen "solamente se distinguen por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Y **como esta diferencia puede hasta cierto punto suprimirse mediante una relación entre impresiones e ideas, no es extraño que la idea de un sentimiento o pasión pueda... ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión.**"

(2.1.22.07)

Se trata, pues, claramente de un fenómeno análogo al que usa Hume para explicar la relación de causalidad, o sea, por qué creemos, cuando estamos frente a un hecho conocido, que también existieron sus causas habituales, aunque no las hayamos presenciado, o esperamos sus consecuencias normales en los plazos normales, aunque no existan todavía.

RETROALIMENTACIÓN POSITIVA

Ahora bien, si la vivacidad de nuestra propiocepción no fuera constante, sino que debiéramos decir que aumenta junto con la intensidad de las pasiones, entonces podría ocurrir además un fenómeno de retroalimentación positiva. Es decir, que primero la propiocepción vivificaría la idea de la pasión que creemos ocurrir en la persona relacionada con uno, luego esta creencia

vivificaría la idea de la misma pasión virtualmente ocurriendo en uno, y en tercer lugar esta impresión en carne propia vivificaría nuestra propiocepción, con lo que iniciaría un segundo círculo de vivificaciones, el cual generaría un tercero, un cuarto... y así de forma indefinida (aunque con aumentos marginales decrecientes).

Mas, aún si la propiocepción fuera constante y no hubiera tal retroalimentación positiva, sí habría al menos un ciclo de vivificación por el que la vivacidad de la propiocepción pasaría (según la clase de relación que la persona apasionada tenga con uno) a la idea del sentimiento que le atribuimos y la vivacidad de esta idea pasaría (según la semejanza que guarde con alguna pasión que uno haya tenido) a la idea o recuerdo de esa vieja pasión, reviviéndola en uno.

Ya se admita un solo ciclo o una espiral de retroalimentación positiva, la vivificación de nuestra impresión refleja depende de la estrechez que tengan las dos relaciones de la propia persona con la otra, y de su pasión con alguna otra pasión que uno haya experimentado anteriormente.

CONDICIONES DE LA SIMPATÍA

La relación entre ese ser sensible y uno es más estrecha cuanto más semejantes sean en cualidades que a la vez los distinguen de otras personas o les pongan en un grupo más exclusivo, como es tener el mismo género, el mismo idioma, la misma raza, la misma etnicidad, la misma clase económica, el mismo gremio y/o semejantes condicionamientos físicos, etc.

"Es evidente —dice Hume— que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las distintas criaturas humanas." "Aunque las

partes difieran en figura o tamaño, su estructura y composición son en general idénticas para todos los hombres. Existe una muy notable semejanza, que se mantiene en medio de toda su variedad". "Lo mismo ocurre en la fábrica de la mente que en la del cuerpo." "[Esta] semejanza... debe contribuir... a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad [en nuestra imagen de nuestro propio estado]. De acuerdo con esto, vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la *simpatía*." (D.2.1.11.05)

Ahora bien, entre las relaciones que uno pueda tener, la más íntima posible es con esos individuos que le estén inmediatamente *presentes* (o sea, cuando hay una relación adicional de contigüidad) o sean sus parientes o sus compañeros asiduos (otra relación, de tipo causal).

[Aunque los] sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen [alguna otra] relación con nosotros, ... la *contigüidad* [coadyuva a] comunicar los sentimientos en toda su integridad. Las relaciones de *consanguinidad*, siendo una especie de causalidad, pueden contribuir a veces al mismo efecto, como también las [relaciones] del *trato* y *amistad asidua*, que actúan del mismo modo que la educación y la costumbre. (2.1.11.06)

Los complementos de la semejanza son, pues, relaciones habituales (consanguinidad y trato asiduo) o contigüidad (presencia inmediata).

Cuando todas estas relaciones se aúnan, llevan la impresión de nuestra propia persona —o autoconciencia— a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso. (2.1.11.06)

REGLAS GENERALES

Hay una excepción a esto, y consiste en seguir reglas generales para juzgar la situación de una persona mediante *signos convencionales* más que por las manifestaciones visibles, o inclusive, en contra de éstas. Una vez que hemos adoptado una regla general sobre los tipos de situación que producen aflicción, estamos dispuestos a sentir compasión por aquellas personas que están en la situación estándar, aunque no den signos de sentir miedo o tristeza ellas mismas. La ausencia de signos visibles de las aflicciones normales tiende, por contraste, a acentuar nuestra simpatía con el individuo más que a mitigar las emociones.

Cuando la experiencia nos ha enseñado a reconocer las situaciones que producen aflicción o temor, el observador siente compasión inclusive a sabiendas de que el sujeto involucrado no los siente, a causa de su ignorancia, su inexperiencia o una fortaleza de alma excepcional. Aún así, el observador habituado no las dejará de sentir; y hasta tener emociones más violentas, por el contraste con la insensibilidad del afectado. En efecto, toda impresión se aprecia más por contraste, con otras que sean relevantes y menores, que por sí mismas.

REDES Y RETROALIMENTACIÓN SOCIAL

Algo muy semejante sucede cuando el individuo está en medio de otras personas que experimentan más o menos las mismas pasiones que él. Aunque no sean éstas ya novedosas para el individuo, sus pasiones volverán a magnificarse por el contraste y oposición no con las pasiones previas que él mismo ha tenido sino *por contraste con las pasiones que cree ocurrir en los*

otros.

La simpatía hace, pues, de cada pequeña sociedad humana una red a lo largo de la cual se difunden las emociones radialmente desde cada nodo a los nodos vecinos, desde las cuales se refleja una emoción semejante de regreso y en todos los otros radios.

En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser reverberada varias veces, e ir decayendo por grados imperceptibles. (...) Una de las más importantes pasiones derivadas de las riquezas consiste en el amor y aprecio de los demás, que depende por tanto de una simpatía con el placer del propietario. Pero también éste tiene, gracias a sus riquezas, una segunda satisfacción, que surge del amor y aprecio que obtiene por ellas. Esta satisfacción no consiste sino en una reflexión sobre ese placer original que experimenta en sí mismo. (...) Aquí se produce... un tercer reflejo del placer original, pero después de éste resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, por razón de su vaguedad y confusión. (2.2.05.21)

PIEDAD, CONGRATULACIÓN Y BELLEZA

Cuando son las pasiones tristes o penosas las que se difunden de un ser humano a otros, no especialmente relacionados con él, se llama *piedad* o *compasión*, y también puede explicarse mediante la simpatía:

Tenemos una viva idea de todo aquello que nos está relacionado. Todas las criaturas humanas nos están relacionadas por semejanza. Por consiguiente, sus personas, intereses, pasiones, dolores y placeres tienen que impresionarnos vivamente y producir en nosotros una

emoción parecida a la original, pues una idea vivaz se convierte con facilidad en impresión. Si esto es verdad en general, tanto más lo será con respecto a la aflicción y la tristeza, que tienen siempre una influencia más intensa y duradera que ningún placer o alegría. (D.2.2.07.02)

La piedad depende en gran medida de la contigüidad y hasta de la contemplación del objeto. (D.2.2.07.04)

La compasión no requiere que la persona compadecida sea nuestro familiar ni amigo. Si bien eso la facilita mucho, el parentesco también puede ser reemplazado por la contigüidad o proximidad, y es imponente mientras la persona y sus gestos están directamente bajo nuestra vista. Lo que sí es un requisito en todas las situaciones es que haya semejanza, pues sin ella no es posible la simpatía, base fundamental de la piedad. Somos de por sí propensos a la aflicción, y tan pronto nos vemos, como en un espejo, reflejados en alguien que padece la aflicción, nos resulta imposible no sentirla interiormente.

Aunque la desgracia se difunde por simpatía más fácil y poderosamente que la alegría, ésta última también lo hace, en cuyo caso se llama *congratulación*.

Participamos de su interés mediante la fuerza de la imaginación, y sentimos la misma satisfacción que la que en esa persona producen naturalmente tales objetos. (2.2.05.17)

De aquí proviene el placer en la belleza, la cual casi nunca es pura sino *interesada*:

La mayor parte de los distintos tipos de belleza se deriva de este origen; aunque nuestro objeto primero sea algún pedazo insensible e inanimado de materia, raramente nos detenemos en él, sino que llevamos nuestra atención a su influencia sobre criaturas sensibles y racionales. (...) La observación de la conveniencia produce placer, pues la conveniencia es algo bello. ¿Pero de qué modo produce placer? La verdad es que nuestro propio interés no está implicado en ello en lo más mínimo; y como ésta es una belleza interesada y, por así decirlo, no puramente formal, tendrá que deleitarnos simplemente por comunicación y simpatía con el propietario del inmueble. Participamos de su interés mediante la fuerza de la imaginación. (D.2.2.05.16)

PODER Y FELICIDAD

Hemos visto, anteriormente que una persona sentirá la pasión de alegría o tristeza cuando anticipe un bien o un mal; que actuará para buscarlo cuando además de anticiparlo haya acciones suyas en su regla general entre las causas del bien o del mal en cuestión. La experiencia de objetos placenteros genera otras tantas pasiones de deseo y aversión que reaparecen periódicamente en el individuo. Y pronto el individuo busca estar en control no sólo de los medios para producir el objeto una vez, sino para continuar produciéndolo muchas veces. No voltea ya solamente a buscar un medio para producir una instancia del bien, sino que reflexiona sobre su *poder* para producirlo cada vez que lo desee en el futuro, o para evitar el mal cada vez que parezca amenazarle. Esta reflexión versa más que sobre sus medios, sobre su *poder* de adquirir los medios. La idea de poder producir todo lo que se llegue a desear y de evitar todo aquello que nos produce aversión es la idea de *felicidad*; y la de tener menos poder que eso, la de *desdicha*. El ser humano se pregunta

constantemente si posee o no el poder suficiente para gozar de una vida confortable, con suficientes satisfacciones y pocas privaciones y daños, pero le resulta imposible determinarlo con precisión, por las razones que veremos abajo. Todas estas razones dependen de que los medios sean, en su inmensa mayoría, otras personas en su sociedad; a veces una o pocas de ellas, a veces la sociedad en su conjunto, pero casi todo lo que se desee depende de estos medios. Por lo tanto, si el poder es suficiente o no depende del poder de las demás personas, el cual es variable y muy difícil de estimar objetivamente.

Cuando una persona reflexiona sobre su propia condición y circunstancias, se forma una idea de su poder en cuatro grandes rubros: su *riqueza*, su *autoridad o poder* (en sentido estricto), su *reputación* y sus *méritos o talentos*; y de acuerdo con todo ello se forma una idea de sí mismo, de su poder (en sentido general) y de su *felicidad*. No hace gran diferencia que entre los fines que desea poder siempre satisfacer están los deseos y perjuicios no sólo estrictamente personales, sino también los de sus seres más queridos. Todos estos fines en comparación con los cuatro tipos de medios pertenecen a su poder en general.

Ahora bien, Las ideas que se forme cada vez que reflexione, *no son precisas* jamás. Si bien la persona puede cuantificar *su hacienda* (riqueza), conocer los mandos a quienes debe obediencia y las personas que le están subordinadas (*su poder*), así como los premios y distinciones recibidos (*sus méritos*), no puede ponderar apropiadamente *su reputación*, pues son pocos quienes le comunicarían honestamente la verdadera opinión que de ella tienen.

Además, las ideas *tampoco son constantes*, pues la riqueza, el poder, los méritos y la reputación varían con el tiempo; de manera que la idea que esa

persona se forme cuando tenga una edad es distinta de las que pueda formarse diez o veinte años antes o después.

En tercer lugar, las ideas *tampoco son absolutas*. En efecto, la riqueza, el poder, el mérito y la reputación no son cuatro bienes distintos y aunque en general son apreciados por los diversos tipos de placer que representan, que garantizan y por los que pueden ser canjeados (placeres de la mesa, de la cama, descanso, recreación, salud, etc.), no son sin embargo *totalmente* genéricos: no pueden adquirir cualquier placer concreto ni pueden intercambiarse. Es decir, la riqueza puede adquirir casi cualquier placer, mas no necesariamente reputación; la reputación puede adquirir muchas cosas, mas no fácilmente méritos: los méritos muchas cosas, mas no cualquier clase de poder, etc.

Y en cuarto y último lugar, las ideas que una persona, a una edad dada, se haga sobre su grado de riqueza, de poder, de méritos y de reputación *tampoco son objetivas*. La alegría que estos bienes producen se debe a que son bienes simbólicos, pues, como dijimos, no son placenteros en sí mismos sino más bien como prendas y garantías que la persona posee de que podrá siempre obtener mediante ellos todos los bienes reales que puedan apetecer ella misma o sus seres queridos, durante todo el tiempo que duren sus vidas, y evitar o anular los dolores que puedan temer, también por el resto de sus vidas. Mas ninguna persona tiene, a ninguna edad, tasa ni medida capaces de determinar si la riqueza, poder, méritos y reputación acumuladas son suficientes en comparación con el resto de su vida y con la de sus seres queridos. *Por lo tanto, la única referencia que un hombre tiene para juzgar si posee más o menos de lo necesario, es el haber y la felicidad de otros individuos con cuyos*

patrimonios, cargos, honores y méritos pueda comparar los suyos propios, tomando en cuenta las diferencias de edad o de origen.

Así, la persona que reflexiona sobre su felicidad o desdicha no puede hacerse una idea de éstas sin formarse al mismo tiempo una idea de la felicidad de otros individuos que se le asemejen en edad y/o profesión y/o nacionalidad y/o clase social, etc. Si la idea de su propia fortuna es *comparativamente* favorable, esa idea le producirá satisfacción; pero si es desfavorable, le producirá dolor; tanto más placer o dolor, mientras más vívida sea la idea que se forme.

Es evidente que debemos obtener una mayor o menor satisfacción o desagrado por reflexionar sobre nuestra propia condición y circunstancias, según que parezcan más o menos afortunadas o desgraciadas, y en proporción también al grado de riqueza, poder, méritos y reputación que creamos poseer. Ahora bien, como raramente juzgamos los objetos por su valor intrínseco, sino que más bien tenemos noción de ellos por comparación con otros, se sigue que, según observemos una mayor o menor felicidad o desgracia en otras personas, tendremos así que estimar la nuestra, y sentir por ello un consecuente dolor o placer. La desgracia ajena nos proporciona una idea más viva de nuestra felicidad; la felicidad ajena, de nuestra desgracia. Por ello, la primera produce deleite y la segunda malestar. (2.2.08.08)

La estimación de nuestro poder y sus límites, la consiguiente satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos, dependen de nuestra estimación de otras personas, de cómo nos comparamos con ellas y de los medios particulares que a cada instante ingresan en nuestra atención, enfatizando por un rato nuestra estima propia o eclipsándola.

CAPÍTULO 5 SOCIEDAD Y CONFORMACIÓN DEL SENTIMIENTO MORAL

EL SENTIMIENTO O LA CONCIENCIA MORAL

En 3.2.01, Hume se pregunta qué tipo de sentimientos podrían ser los sentimientos por los que conocemos nuestro deber y tenemos conciencia de nuestros derechos y dignidades, así como los de otros; es decir, qué clase de sentimiento es la conciencia o sentimiento moral.

Y es que, si no se trata de un conocimiento de la razón (como él prueba con argumentos que veremos luego), entonces hay que suponer que se trata de algún tipo de sentimiento, tanto cuando se juzga la conducta de otros como cuando se reflexiona sobre lo que debemos o no debemos hacer.

La primera hipótesis de Hume es que la aprobación de una acción y la condena de otra consisten en sendos sentimientos de placer o dolor, surgidos a propósito de la acción. Pero no son aquellos sentimientos que acaso recibamos directamente de la acción, como cuando ésta favorece o interfiere nuestros propios intereses. Más bien, los sentimientos morales son las impresiones que creemos que la acción produce en la sensibilidad de otras personas y que, por una extensión de nuestro yo a las personas con las que tenemos una semejanza especial, pasan de ser ideas de impresiones a ser impresiones semejantes a las imputadas. No es tampoco cualquier sentimiento que una acción accidental y pasajera puede producir en la persona con la que simpatizamos, sino el sentimiento que en ella suscita *el principio de la acción*, y que por ende no consiste solamente en placer o dolor ocasional, sino una expectativa de encontrar en la persona juzgada un benefactor para los seres humanos, cuya

esperanza nos es conocida por reflexión, o un peligro latente cuyo peligro también es por nosotros advertido.

En otras palabras, en el juicio o actitud moral, tenemos tres personas o puntos de vista: un juzgador, un objeto de juicio y un grupo de referentes. El objeto de juicio es un principio de acciones. Más que un mero cuerpo o animal de conducta impredecible, se trata de un auténtico *carácter*, un conjunto de cualidades o principios estables de acción, del que se pueden esperar más acciones semejantes a las ya observadas cuando se repitan circunstancias semejantes. En efecto, llamamos *un mismo carácter* a las reglas de acción que atribuimos a una persona en virtud de las acciones semejantes que ha realizado en circunstancias pasadas también semejantes. Estos principios son los motivos y las restricciones que inferimos como operantes *en su interior*.

Por otro lado, este carácter es juzgado, o mejor dicho, *medido* por nosotros, los *observadores*, o por los sentimientos que se producen en nosotros por simpatía con los hombres a quienes ese carácter afecta. Es decir, por simpatía por el temor o la esperanza que ese carácter puede producir en un ser humano que conviva con él o que sea él. Esto significa que nosotros imaginamos las pasiones que el carácter produce en otros individuos o en el actor mismo (como afectado por su acción), a los que atribuimos intereses análogos a los nuestros y, por ello, para los que ese carácter puede ser una ayuda o un peligro. Estos individuos, cuyos sentimientos son primero adivinados y casi de inmediato experimentados en carne propia, son nuestros *referentes* en el juicio moral.

Esto no significa que no podamos tener también juicios de interés a propósito de varios de nuestros objetos, sobre todo si son nuestros

contemporáneos y tenemos otra clase de tratos con ellos; pero no son estos sentimientos *directos* los que denominamos las *distinciones morales*, sino otros sentimientos *indirectos* y adquiridos por simpatía con referentes conocidos o desconocidos, reales o imaginarios, contemporáneos o históricos.

Así, no dejamos de experimentar una impresión moral cuando hemos conocido suficiente de un carácter o (de un personaje) en una obra de teatro, por ejemplo. Y para poder medir o evaluar su bondad o maldad moral, es imprescindible que todos los espectadores de la pieza teatral veamos al personaje desde el punto de vista de los otros personajes que están inmersos en el mismo mundo social y ficticio retratado por el autor. No importa si nunca han existido esos personajes; la imaginación suple esta falta. La opinión que el carácter de un personaje produce, o imaginamos que produce en los demás, en tanto es conocido por ellos y nosotros, nos es transmitida por simpatía y constituye la opinión moral que de él tenemos.

Así, pues, una distinción moral implica tres personas y tres puntos de vista. Es la medición sensible que los observadores hacemos del carácter de un actor, tal como se manifiesta en su conducta, y depende de la esperanza y el placer que produce en los seres que le rodean o en él mismo, y que nos sirven como referentes.

Todos nosotros, como miembros que somos de alguna sociedad con tratos y actividades cotidianas, y con círculos concéntricos que van de las personas más habitualmente vista hasta los más esporádicamente tratados, jugamos los tres papeles varias veces cada día. Somos objetos del juicio moral de quienes llegan a considerar nuestro carácter. También somos referentes, cuando los demás consideran el carácter de nuestros familiares, amigos, socios,

compañeros de trabajo, y hasta de enemigos. Y somos jueces o medidores del carácter de otras personas más o menos lejanas a nosotros en esos círculos de los que hablé antes.

El hecho de que cada miembro de una sociedad juegue los tres papeles de medidor, objeto y referente, y de que los sentimientos que tienen unos a propósito de otros puedan ser transmitidos de unos a otros, y reflejados varias veces, tiene **dos resultados notables**.

El primero de ellos es que el sentimiento moral que tenemos a propósito de otras personas puede ser *más débil* que aquellos sentimientos que dependen de nuestro interés y la relación que haya entre éste y esa persona, pero también es *más estable y más coherente* con los de otros observadores. Distintos miembros de una sociedad, con diferentes intereses, podemos tener los mismos sentimientos a condición de que lo hagamos desde el punto de vista de un tercero (el de la persona misma cuyo carácter consideramos, o el de las personas próximas a ella) y de esta manera coincidir todos los observadores en un mismo tipo de sentimiento que, como luego es comunicado repetidamente por simpatía, adquiere más firmeza y precisión que los sentimientos derivados de nuestro interés y que chocan con las opiniones que recibimos de otros observadores igualmente interesados.

El segundo resultado importante consiste en que el sentimiento que la simpatía provocó en los *juzgadores* también se comunica por simpatía desde ellos hasta el *objeto de juicio*, de manera que el objeto recibe una multitud de sentimientos suaves pero coincidentes (consonantes) a propósito de su conducta o al carácter que su conducta denota. Como estos sentimientos son todos en general placenteros o todos en general desagradables, por lo que se

refieren a cada virtud y cada vicio de su carácter, y como todos los seres humanos tienen una tendencia a repetir lo placentero y a evitar lo desagradable, la consecuencia es que las opiniones morales de los otros, *cuando están alineadas o normalizadas*, pues adoptan el punto de vista de los mismos referentes, se convierten en refuerzos positivos o negativos de la conducta.

Es importante recordar que el objeto que produce nuestro sentimiento moral no son *las acciones* de una persona, sino *el carácter* que aquéllas revelan. Es decir, las motivaciones y los principios por los que el objeto acciona y reacciona a sus circunstancias es lo que nos afecta moralmente. Cuando el carácter de una persona es la fuente de placer y dolor en el observador mediato, estos sentimientos son los que denominamos aprobación y reprobación, o sentimientos morales; cuando la fuente de sentimiento no es el *carácter* sino su *cuerpo*, sus productos, sus acciones mismas u otras cosas relacionadas con la persona, los sentimientos continúan siendo de placer y dolor, pero no les denominamos virtuoso o vicioso sino bello y feo.

Así como los sentimientos estéticos pueden orientarse ora por el placer directamente producido por la apariencia de una acción (gracia) o un cuerpo, ora por su adecuación para los intereses de la persona que nos sirve de referente (belleza aplicada), así también los sentimientos morales pueden orientarse por el simple *aspecto del carácter* (las virtudes de una personalidad amable y los vicios de una odiosa) o por la *utilidad* de ese mismo carácter para las personas que le rodean o para ella misma (virtudes sublimes y vicios bajos).

Muchas virtudes naturales tienen una tendencia a contribuir al bien de la

sociedad que rodea a un carácter, y es sólo por simpatía con aquella sociedad que nosotros llegamos a tener un interés por el bienestar de esa sociedad particular. Por lo tanto, concluye Hume, "es este principio [de simpatía] el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho." En otras palabras, "muchas distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que muestran cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tales intereses lo que nos lleva a censurar o aprobar aquéllos." (3.3.01.11)

Basta una enumeración general para ver que todas las conductas que una sociedad considera como *virtudes naturales* producen un beneficio a su portador, o por lo menos le preservan de un daño. Y si no al portador, entonces a sus allegados, o incluso a la sociedad en su conjunto. Las virtudes son conductas que nos placen como medios, sólo porque los fines también nos complacen; es decir, sólo nos importan gracias a la virtud de la simpatía.

De la misma manera, vemos, según Hume, que cuando un ejemplar animal o vegetal tiene una apariencia general en armonía con el promedio de su especie, tal como la hemos experimentado en el pasado, y no muestra variaciones importantes en ningún respecto, entonces nos parece agradable. Excepto si estas variaciones son claramente para su ventaja o la de sus prójimos, en cuyo caso además de una belleza pura tendría una belleza aplicada. Hume pone como ejemplo un caballo; y afirma que el ejemplar nos parece bello si tiene las medidas de altura, peso, longitud, anchura etc. que en promedio vemos en su especie. Lo único que podría hacerlo más bello, sería si

tuviera alguna variación que resulte ventajosa para él mismo, como una fuerza excepcional, por ejemplo; o para su propietario, como docilidad o inteligencia.

Lo mismo que podemos decir del *rostro* de un ser humano y su belleza, en la que una apariencia acorde al promedio (longitud de la nariz, separación de los ojos, etc.) es agradable, y cualquier anomalía es tanto más fea cuanto más pronunciada; salvo que la anomalía denote una ventaja, como un aspecto más joven de la edad real del individuo o más fuerte que el común, etc.. Pues bien, eso mismo que decimos de su rostro, podemos decirlo del *carácter* de un ser humano. Cuando un carácter consiste de las cualidades espirituales que en nuestra experiencia son comunes a los seres humanos con los que tratamos cotidianamente, ese carácter nos parece bello, mientras que sus defectos y excesos nos parecen feos, a menos que sean claramente en su provecho. Así, un aplomo mayor a lo normal es bienvenido, porque es claramente en la ventaja del individuo mismo; pero también una gracia o temperamento más afectuosos que lo normalmente visto nos parecen virtuosos: son agradables para quienes tienen tratos con esa persona. En cambio, las anomalías nos parecen desagradables, ya sea sólo por sernos inesperadas y chocantes, o peor aún, cuando nos parecen dañinas para su poseedor o para sus prójimos. Y si bien un carácter seguro de sí nos parece una virtud, nos parece un vicio cuando el grado de esta anomalía llega al punto de la audacia y la pedantería, porque en ese punto puede crearle peligros y enemigos. Lo mismo sucede con las cualidades sociales. Pongamos un hombre que demuestra un carácter dispuesto a más sacrificios de lo normal para obtener el afecto de los demás, o pongamos otro que, por el contrario, demuestra tan escaso afecto por sus familiares que no puedan ellos esperar de él ningún trato especial. Ambos caracteres nos parecen viciosos y despreciables, aunque fuera sólo por su

anomalía y su rareza, pero más aún por el daño que representan para su poseedor o para sus familiares.

[...] ¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer... de una afección [pasión] natural, que todo padre debe tener. Si la afección natural no fuera un deber, tampoco lo sería el cuidado de los hijos ... Por consiguiente, todos ... suponen que en este caso existe un motivo de actuación distinto al sentimiento [mismo] del deber. (3.2.01.06)

[...] ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca. (3.2.01.08)

Hasta aquí la explicación de lo que sienten en general los observadores a propósito del carácter de un actor cualquiera, a partir de la manera como lo ven manifestarse en su conducta. Es innegable que el comportamiento del actor produce sentimientos muy *diversos* en cada observador, pero de éstos, tiene que haber siempre algunos que coincidan en la mayoría de los observadores, reforzándose así por la simpatía que también hay de unos observadores a otros, por su simpatía en cuanto *observadores no particularmente interesados* en ese carácter observado. Esos sentimientos que, por simple redundancia, son capaces de recargar una franja más oscura en la sensibilidad de cada observador y perfilar los sentimientos más coincidentes con los de otras personas, son los sentimientos que provienen de una simpatía con la poseedora misma de las cualidades o una simpatía con las personas próximas a relacionadas con ese carácter. La facilidad que la simpatía recíproca proporciona a todos para ubicar este punto de vista sirve a la intermediación entre el actor y los observadores, y hace finalmente que los

sentimientos de éstos últimos se alineen, coincidan y se refuercen mutuamente, hasta formar una opinión casi unánime.

Ahora bien, debido a esa unanimidad casi absoluta, el actor también recibe un notable sentimiento semejante al de todos los observadores (o a la mayoría de ellos), a través de una tercera reflexión de simpatía. Infiere los sentimientos que ellos experimentan, y su propia idea se torna tan vívida como una impresión. Es decir, que si ellos perciben la conducta del actor como desagradable e indebida, éste infiere de inmediato ese sentimiento o pasión que hay en ellos, y su propia idea se vuelve en poco tiempo una impresión semejante a la de ellos. Si ellos lo ven como un carácter desagradable, él tiene noticia sensible de la desaprobación; si lo ven como un carácter virtuoso, el actor también lo imagina así, primero, y lo convierte de idea en impresión, después.

Esto significa que el actor inmerso en una comunidad aprende muy pronto a imaginar lo que se espera de él (como de todos) y lo que place o desagrada en su carácter; pero sobre todo, lo *siente* como una incomodidad—o un dolor, si su carácter se sale de lo normal o es nocivo para él u otros.

El hecho universal recién explicado de que los miembros de una sociedad que han vivido suficiente tiempo en ella lleguen con la experiencia a experimentar habitualmente penas y castigos interiores que refuerzan las conductas que de ellos esperan las demás personas, unas por ser *normales* y otras por ser *benéficas para la comunidad*, es lo que denominamos *sentido del deber*. Es la posibilidad de recibir un refuerzo positivo o negativo, un placer indirecto por el simple hecho de tener un carácter normal, o un dolor por tener uno excéntrico y nocivo. El deber es llamado "sentido" con toda propiedad,

porque las desviaciones de la conducta esperada producen *de hecho* un malestar, de intensidad proporcional al grado de la desviación; y un placer, cuando nos mantenemos *dentro* de la norma, o cuando nos desviamos de ella en alguna dirección y grado tales que su beneficio para nosotros o para nuestros prójimos logra compensar el malestar de la anomalía.

... consideramos en todo momento –dice Hume- la fuerza natural y usual de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud, y si las pasiones [del carácter juzgado] se apartan mucho por uno de los extremos de las medidas comunes son siempre censuradas por viciosas. Un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a estos últimos más que a los extraños, siempre que todas las demás circunstancias sean iguales. De aquí es de donde surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo unos a otros. Nuestro sentido del deber sigue en todo momento el curso común y natural de nuestras pasiones." (3.2.01.18)

Podemos, con Hume, denominar *moral natural* al conjunto de estas reglas comunes del deber, no sólo porque son las mismas para toda la humanidad o para poblaciones muy extensas, sino sobre todo porque imitan puntualmente el perfil de nuestras pasiones naturales y la norma que de su promedio resulta.

Por consiguiente, la raíz de los deberes naturales está en las pasiones más comunes y corrientes del ser humano, es decir, en el carácter de la humanidad, o en la nación, o población que habita una región o continente.

[...] ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca (3.2.01.08)

Hay que observar que la moral natural (aunque se origina en esta triple simpatía de los observadores con los referentes, de los observadores entre sí, y finalmente del objeto con los observadores) también llega por lo regular a motivar *por sí misma* y en ausencia de las personas y simpatías normalmente involucradas. Este fenómeno, al que denominaremos *internalización*, ocurre cuando el miembro experimentado en una sociedad ha aprendido la regla de regir su conducta según las motivaciones que son normales en su medio ambiente, a fin de evitar el dolor o vergüenza de tener una anomalía que no sea benéfica para los demás, y ni siquiera para sí mismo. Cuando hemos comprobado reiteradas veces las ventajas sociales de satisfacer las expectativas de nuestros prójimos y hemos internalizado la regla que prescribe mantener una conducta y un carácter normales, se torna bochornoso el mero hecho de carecer de un motivo o de ser insensible a un motivo que mueve a todos los demás, y siento la vergüenza de mi carencia *aún antes* de recibir la desaprobación explícita de ellos. Basta que reflexione sobre el escándalo y los problemas que me ocasionaría si los otros notaran mi falta, para que sienta vergüenza por anticipado, y actúe *como si* tuviera esa motivación normalmente. Lo que uno hace entonces puede bien llamarse una *acción por pura obligación moral* y se debe a que he *internalizado* las normas de la moral natural. Pero aunque esa acción particular se deba a la pura obligación, la obligación misma se debe a los sentimientos de la mayoría.

Cuando un motivo o principio virtuoso es corriente en la naturaleza humana, una persona que siente su corazón privado de este motivo puede odiarse a sí misma por esto y puede realizar la acción sin el motivo, por un cierto sentido del deber, para adquirir por práctica este principio virtuoso o al menos para ocultar tanto como es posible su carencia de él. A un hombre que realmente no experimenta gratitud en

su alma le agrada, sin embargo, realizar acciones de gracia y piensa que por este medio ha cumplido su deber. Las [Sus] acciones son al principio consideradas como [meros] signos de motivos, pero es usual en este caso, como en todos los otros, fijar nuestra ~~atención~~ [opinión sobre su carácter] por signos y olvidar[nos] en cierta medida [de verificar] la cosa significada. Sin embargo, aunque en algunas ocasiones una persona pueda realizar una acción meramente por su ~~apreciación de~~ [respeto a] su obligación moral, esto mismo supone la existencia en la naturaleza humana de diferentes principios que son capaces [por lo general] de producir la acción y cuya belleza moral hace la acción meritoria. (V.3.2.01.08)

LA MORAL NATURAL REFUERZA A LA GENEROSIDAD LIMITADA

Puesto que las reglas del deber de nuestra moral natural se pliegan siempre al "curso común y natural de nuestras pasiones" (3.2.01.18), se sigue que la parcialidad natural de nuestros afectos genera una parcialidad análoga de las obligaciones que tenemos para las distintas personas con las que tratamos.

El ser humano tal vez no sea un ogro egoísta, como explicaba Hobbes cien años antes que Hume, y quizás sea cierto que tiene el don de la simpatía y la benevolencia para sus semejantes, pero aún así su simpatía y sus afectos son para cada quien mucho más vívidos cuando se trata de las personas que le resultan más semejantes o más próximas, es decir, las de trato más frecuente. Nuestra pasión natural de benevolencia no parece dirigirse con la misma intensidad a todos los demás humanos, sino que se forman círculos alrededor de cada uno de nosotros entre los cuales se dividen todas las personas desde aquellas que más afectan nuestros afectos hasta aquellas otras que nos resultan más indiferentes.

Esta parcialidad, esperada como es por cada uno de nosotros en todo otro ser humano, pasa a formar parte de la belleza moral, cuyas reglas naturales exigen de cada uno que guarde cierto grado de preferencia por aquellos que le son más semejantes (en lengua, aspecto, etnia, nacionalidad, cultura), otro mayor por sus amigos, otro aún mayor para su parentela, y el mayor de todos para sus hijos. Quien no demuestre en dichos y actos esta parcialidad cobra siempre un aspecto de monstruosidad moral a los ojos de todos los demás y, por la internalización de la mencionada triple simpatía, a los suyos propios. Así que las reglas de moral natural no sólo toleran dicha parcialidad sino que la exigen. Por eso dice Hume:

Esta parcialidad, [esta] afección desigual, no sólo debe tener influencia en nuestra vida y conducta en la sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud, de modo que nos haga considerar como viciosa o inmoral cualquier desviación notable en el grado habitual de parcialidad, ya sea por una mayor extensión o [por una mayor] restricción de estas afecciones. Podemos observar esto en nuestros juicios comunes concernientes a las acciones por las que censuramos a una persona que concentra todas sus afecciones en la familia, o a otra que le interesa ella tan poco que da la preferencia a cualquier extraño o conocido casual. De todo lo que se sigue que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional. (V.3.2.02.08)

LA JUSTICIA: BENÉFICA A NIVEL SOCIAL; DAÑINA A NIVEL INDIVIDUAL Y AISLADO

No todos los bienes para los seres humanos provienen, sin embargo, de las acciones orientadas directamente al beneficio de una persona (sea uno mismo u otra), sean desencadenadas por instinto o mediante una reflexión.

Hay acciones recurrentes en una sociedad que no sólo son aprendidas por cada uno de sus miembros, sino que son realizadas y aprendidas *colectivamente*. Hablamos de conductas que no producen un bien cuando son realizadas en forma aislada, ni siquiera si las repitiera siempre el mismo miembro. Inclusive son acciones que, cuando se realizan por una única ocasión o por un solo miembro, acarrean un perjuicio para el actor, o para la sociedad o para ambos.

Las acciones de las que estoy hablando son tales que rinden un beneficio para la sociedad, sólo cuando constituyen un esquema de actuación colectiva, en el que diversos miembros de la sociedad realizan una misma acción en todas las ocasiones propicias y esperadas por los demás. Su principal beneficio no proviene, pues, tanto de sus efectos materiales específicos, sino de la certeza suscitada en los otros, pues como todos conocen el esquema, tienen también la *expectativa* y la *confianza* necesarias para realizar a su vez con oportunidad las acciones complementarias que más les convienen.

Estas acciones de beneficio indirecto son todas correspondientes sin importar quién la realiza cada vez, o incluso, podríamos decir, todas conforman la misma acción en tanto que satisfacen una descripción o regla general de conducta que no contiene referencias a nadie en particular.

La utilidad de estas acciones consiste en ser benéfica para la sociedad en general y en el largo plazo, aunque es posible que resulte perjudicial para individuos particulares en esta o aquella aplicación especial.

Naturalmente que ninguna de las partes involucradas en el esquema de acciones confiaría en que sus contrapartes sigan la regla de acción, si esta regla de acción fuera gravosa para estos últimos y no prometiera, de alguna manera, dejarlos mejor servidos de lo que están antes de seguirla. Si uno sabe de una regla de acción común que es costosa para sus contrapartes, también sabe, por esa razón, que no la van a seguir y por ende tampoco realizará uno su parte, o sea, aquella acción cuyo beneficio está condicionado por la ejecución de una acción correspondiente por parte de sus semejantes. Si ellos ignoraran que la regla de acción le resulta interesante al primero, y éste supiera que lo ignoran, este conocimiento suyo bastaría para que abstenga de seguir la regla y de hacer su parte.

Por lo tanto, sólo surgirán fácilmente y sólo subsistirán con robustez aquellas reglas generales de conducta general: (1) que a todos convenga seguir cuando los demás las siguen también, (2) que cada quien sepa que a todos conviene seguirlas cuando los demás las siguen, y (3) que cada quien sepa que todos saben lo anterior.

Ahora bien, las acciones que se apegan a este tipo de reglas no son materialmente beneficiosas *siempre y en cada aplicación*, en muchas ocasiones particulares no lo son ni para el actor ni para la sociedad, y hasta pueden significar un daño notable en situaciones especiales. ¿Por qué? Porque obedecen a reglas generales necesariamente simples, y por ello, incapaces prever coyunturas raras. Sin embargo, son reglas que, *tomadas en general*, o

sea, como esquemas colectivos de conducta reiterada y universal, promueven un beneficio que excede por mucho al daño de todos los casos imprevistos.

Podrían concebirse reglas que optimizaran el beneficio, pero sólo a costa de complementarlas con una gran cantidad de cláusulas y excepciones, por lo cual no podrían nunca formar parte de una *convención tácita, simple y obvia*, como tiene que ser cualquiera que cumpla las tres condiciones de conocimiento recíproco y universal.

LAS PROMESAS SON COMPLEMENTO, NO SOPORTE.

Un arreglo (o artificio) basado en promesas no satisface esas tres condiciones. En efecto, una acción mía que requiere de mi parte una promesa para producir confianza en los demás actores no es, por definición, la más conveniente para mí (ni siquiera si los demás actúan conforme a la norma), pues si lo fuera no sería necesario imponerme un castigo para el caso en que yo fallara. Por definición, una acción que supone una promesa para hacerse creíble tiene alternativas más convenientes para mí. Eso lo sé yo y lo sabe cualquiera que pida una promesa para poder confiar en mis intenciones. Por lo tanto, es un tipo de acción que no puede provocar el desempeño correspondiente de mis contrapartes, mientras no haya otros puntales para una confianza razonable, como por ejemplo un gobierno que castigue las promesas incumplidas o una sociedad que pueda privar de las ventajas de subsecuentes colaboraciones al desertor.

Los *compromisos* o *contratos* son, pues, formas de intercambio de acciones, de acoplamiento de conductas, diferentes de las *convenciones*, las

cuales sí pueden surgir espontáneamente porque cumplen con las tres condiciones previamente señaladas. Las convenciones son arreglos en los que los desertores no pueden esperar ventaja alguna, sino acaso una desventaja, y ellos lo saben de antemano. En las que cada quien sabe que sus contrapartes tampoco pueden esperar ninguna ventaja de incumplir la norma. Y en las que cada uno sabe que los demás saben que ninguna ventaja pueden esperar de incumplir, y por eso confían en ellos. En tales situaciones, todos tienen confianza en la acción esperada de los demás. Basta que considere a sus semejantes como seres racionales, es decir, capaces de saber en general lo que les conviene, y de reflexionar, y de predecir las acciones de los demás.

En medio de seres así, basta la idea de una acción que produciría ventaja para todos si la siguieran todos, para que cualquier miembro de la sociedad ponga el ejemplo en su primera oportunidad, para que los demás respondan de inmediato con una muestra semejante confirmatoria de que entienden el esquema de acciones y que entienden la ventaja general que resultará de convertirlo en norma.

Llamemos "artificios" a conductas como ésta, en las que los hombres aumentan la cantidad o la oportunidad de allegarse un objeto que desean (o de evitar uno que temen) mediante la acción de otro u otros hombres, o sea, usando a *agentes intermedios* en vez de intentar satisfacer su instinto directamente.

Así definidos, son esquemas artificiales de conducta tanto las promesas como las convenciones; pues en cada uno los agentes realizan acciones que suponen una referencia a las acciones del otro u otros, los intermediarios, y a una regla general de conducta, que es aprovechada por el primero. Pero entre

las convenciones y los contratos hay una diferencia: que, en el contrato, la confianza que depositamos en las acciones prometidas se basa en el temor del intermediario a las consecuencias de su posible falta, mientras que en la convención nuestra confianza reposa en la creencia de que al intermediario le conviene actuar según la regla de conducta *R* siempre y cuando la mayoría de los otros actuemos conforme a *R*, y él lo sepa, y él sepa que lo sabemos, etc..

Los artificios prácticos más simples son las convenciones, y sólo gracias a ciertas convenciones son posibles otros artificios más complejos, como las promesas y los artificios por compromiso.

EL TEMPERAMENTO NATURAL Y LA MORAL.

Al explicar el origen de la justicia, la propiedad y la sociedad (3.2.02), Hume compara todas estas pasiones con el "temperamento natural" de los hombres, y con la moral "natural" que de ellas surge, a fin de mostrar que esta moral no contiene la nociones de justicia y propiedad, las cuales tendrían que surgir de un acuerdo entre los miembros de una sociedad incipiente, produciendo un nuevo interés y un apetito en el alma humana que ni es instintivo ni resulta de la experiencia solitaria de mejores objetos.

El tema al que dedica casi la totalidad de esta importante sección es "el modo en que han sido establecidas las reglas de justicia". Lo primero que sorprende al lector es la advertencia de que la justicia no proceda del hecho de que todos atribuyamos virtud moral a virtud de observar sus reglas y fealdad a su violación; sino que el orden es el inverso: primero los hombres aprenden a conducirse conforme a las reglas de justicia como artificio para adquirir bienes

y sólo después llegan a experimentarlas como motivos categóricos de acción. Para Hume, este último motivo es un sentimiento, un hecho que sólo ocurre en una fase avanzada de la formación de comunidades humanas, mucho después de que las reglas de justicia han sido establecidas y todos se comportan ya en conformidad con ellas. Estas impresiones que hoy tenemos cuando presenciemos actos aparentemente justos o injustos, o sea, estos sentimientos de admiración o de indignación, no habrían existido en nuestros predecesores ni con anterioridad ni con el surgimiento de las reglas de justicia; por lo que *es un error considerarlos a ellos como la causa de la idea de justicia, y no viceversa*. Por eso la explicación de por qué atribuimos "*belleza moral*", es decir, por qué sentimos esa forma de placer ante los comportamientos y caracteres rectos, y por qué sentimos *disgusto* ante los viciosos, sólo puede hacerse *después* de haber explicado *cuándo* y *por qué* se hizo necesario que hubiera justicia y separación de propiedades, y *cómo* fue que los hombres se dieron cuenta de esa necesidad; cómo encontraron la *solución*, (las reglas de la conducta justa), cómo la pusieron en *práctica*, a pesar de no tener ni remotamente los sentimientos de veneración por ella ni de vergüenza por sus faltas. Los últimos párrafos de la sección están dedicados a explicar por qué llegamos *eventualmente* a atribuir virtud y vicio al cumplimiento y a la negligencia de las reglas.

NECESIDAD DE LA JUSTICIA Y DESARROLLO DE LA CONVENCION SATISFACTORIA

El tema de *por qué* surge entre los hombres una conducta en conformidad con unas pocas reglas, a las que podemos llamar *reglas de la justicia*, se

divide a su vez en dos partes; pues una cosa es probar que la justicia resulta conveniente y hasta inevitable, para hombres viviendo en sociedad, y otra distinta es demostrar *cómo* unos hombres que no se comportaban así ni tenían sociedad llegaron a percatarse de su necesidad y a sentir disgusto por cada conducta divergente. Hume realiza ambas exposiciones en ese orden.

NECESIDAD DEL COMPORTAMIENTO CONFORME A REGLAS DE JUSTICIA

En primer lugar, la necesidad de la justicia aparece muy pronto en la prehistoria de cada sociedad humana. La razón de ello es que, a diferencia de otros animales, el ser humano, considerado en lo individual o en pequeños grupos, carece de fuerzas, capacidades y resistencia que respondan a las fuerzas opuestas y caprichosas de la naturaleza. Pero esos extremos que cada individuo no puede unir cuando lo intenta en solitario, lo consigue fácil y seguramente participando en un grupo de ayuda mutua, y tanto mejor mientras más numeroso sea éste. En efecto,

La sociedad aporta un remedio para esos tres inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa. (V.3.2.02.03)

DESARROLLO DE LA CONVENCION SATISFACTORIA

El descubrimiento o aprendizaje de que la unión de muchos tiene más poder, capacidad y resistencia que su suma, o sea, el descubrimiento de que las facultades de los hombres se *potencian* cuando se acomodan unas a otras, no puede ser, sin embargo, el producto de una anticipación de mentes salvajes.

Este aprendizaje debe darse entre individuos orillados por otras fuerzas a vivir en comunidad pese a su ignorancia de aquellas ventajas, pero capaces de advertirlas tan pronto como aparezcan. Ése es el caso de los miembros de una familia, y principalmente los niños y púberes. En la familia o clan hay fuerzas aglomerativas que son instintivas, no utilitarias. La principal es la apetencia sexual entre la(s) madres y el (los) padres. A esta fuerza se añade la ternura instintiva por los niños y la procuración de su bienestar. Y éstos a su vez se mantienen unidos a los adultos por hambre y otras necesidades básicas mientras no saben o no pueden satisfacerlas. Los adolescentes crecen en fuerza, capacidad individuales y autonomía, hasta el punto en que podrían emanciparse del grupo, pero para entonces otros dos instintos, que también crecían a la par crean vínculos que reemplazan al hambre. Se trata del apetito sexual y de la ternura por nuevos niños. Con lo que las familias no sólo permanecen unidas por fuerzas instintivas, sino que se reproducen indefinidamente sin solución de continuidad. Sin embargo, los individuos que crecen en familia aprenden a disfrutar de algunas ventajas que no eran buscadas directamente por ningún instinto. Son éstas el placer de la compañía y la conversación, y las ventajas materiales de la actividad individual combinada en distintas formas (agregación, complementariedad y sustitución). Estos hábitos placenteros junto con los incipientes apetitos sexuales serían entonces, para Hume, las fuerzas que evitan la dispersión de los hombres cuando alcanzan la edad de mayor autosuficiencia.

Contra estos vínculos opera la *movilidad* natural de los bienes materiales, así como una *parcialidad egoísta* o *nepotista* de los seres humanos que también es natural, debidas a la asociación de ideas y sentimientos, constituyen una fuerza centrífuga que constantemente amenaza la unión de

cualquier sociedad, tanto más poderosamente cuanto más grande es ésta.

Y es que, si bien los hombres no son completamente egoístas, y siempre tienen más afectos por su familia y sus amigos que por sí mismos, esa misma preferencia, a la que llamo nepotismo, no deja de ser una fuerza contraria a la sociedad. Ello se debe a que la parcialidad de la sensibilidad en un ambiente de *escasez* produce subgrupos familiares al interior de la sociedad, los cuales no sólo persisten constantemente en la búsqueda de ventajas y privilegios para sus miembros, sino que adquieren por hábito y retroalimentación un *carácter o moral natural* por el cual, como ya vimos, esa preferencia natural parece a todos virtuosa, y su falta en una persona, viciosa.

En vano esperaremos encontrar en la naturaleza inculta un remedio para este inconveniente o hallar un principio natural del espíritu humano que pueda controlar estas afecciones parciales y hacernos vencer las tentaciones que surgen de las circunstancias. La idea de la justicia no podrá nunca servir para este propósito o ser tomada por un principio natural capaz de inspirar a los hombres una conducta equitativa con respecto de sus semejantes. Esta virtud, tal como ahora se entiende, no fue ni aun soñada entre los hombres rudos y salvajes, pues la noción de daño o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometido contra otra persona, y ~~entre~~ [entre ellos] toda inmoralidad se deriva de algún defecto o corrupción de las pasiones: y como este defecto debe ser apreciado ... según el curso ordinario ... de la constitución del espíritu, será fácil conocer si somos culpables de una inmoralidad para con los otros, por medio de considerar a las fuerzas naturales y usuales, y a las varias afecciones que se refieren a ellas. Ahora bien: ... en la estructura original de nuestro espíritu, nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que le sigue, a nuestras relaciones y próximos; y solamente la más débil es la que alcanza a los extranjeros y las personas que nos son indiferentes.

Esta parcialidad [...] no sólo debe tener influencia en nuestra vida y conducta en la sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud de modo que nos haga considerar una notable transgresión de un grado tal de parcialidad [...] como viciosa o inmoral. [...] De todo lo cual se sigue que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional. (V.3.2.02.08)

El hombre nacido en una comunidad pequeña e inmadura, no sólo debe apreciar como normal el nepotismo, sino que tomará como vicioso y digno de vergüenza al conciudadano que no lo demuestre.

LA JUSTICIA Y LA GENEROSIDAD LIMITADA

Entre las convenciones o artificios simples, la *justicia* es uno de los más elementales y necesarios para fundar las sociedades humanas. Es más, la justicia es *necesaria y suficiente* para fundar una *sociedad* humana, y por ende, son lo mismo.

Conforme a lo ya dicho, una convención sólo es posible si todas y cada una de las partes está mejor servida actuando conforme a una regla común de conducta *R* que no haciéndolo. Y en efecto, la simple pertenencia a una sociedad es no sólo beneficiosa a todos y cada uno de los asociados, sino que la vida sin ella les significa vulnerabilidad, riesgo, precariedad y una muerte casi segura. Vivir sin la compañía y apoyo recíproco de otros hombres deja a cualquier individuo en condiciones peores que las de cualquier animal salvaje.

Pero estas insuficiencias del individuo pueden remediarse mediante una

asociación entre muchos. En sociedad, los hombres tienen *más fuerza*, cuando suman las de los individuos en sobrepasar un mismo obstáculo; *aumentan su capacidad*, cuando pueden ejecutar procedimientos más sofisticados de transformación al segmentarlos en fases y confiarlas a trabajadores especializados; y *se vuelven más resistentes*, cuando resuelven la escasez en un sector y momento de la sociedad mediante las reservas que obtiene de otros.

Así, pues, formar parte de una sociedad es una ventaja para cualquier individuo humano en cualquier lugar o clima, en comparación, al menos, con la alternativa de vivir aislado; y con ello, cualquier acción que sea necesaria para unirse a una sociedad resulta una acción razonable de su parte.

Ahora bien, la unión social sería tersa dondequiera que las necesidades de los integrantes no superasen los recursos disponibles para satisfacerlas. Pero esto casi nunca ocurre, o mejor dicho, nunca ocurre, por razones matemáticas que acompañan al crecimiento demográfico de cualquier población animal, como quedó explicado por Malthus. El obstáculo principal que enfrentan las poblaciones para unificarse, y prácticamente el único, es que tienen muchas necesidades e intereses que se satisfacen mediante bienes *externos*, es decir, *movibles* (muebles) que son escasos o llegarán a ser escasos cuando el número de asociados alcance cierto punto. La facilidad con que los individuos pueden mover y arrebatarse estos bienes hace que estos bienes, a diferencia de los *internos* (las ventajas que podemos encontrar en nuestra mente o cuerpo)⁵ sean la principal, casi la única causa de discordia en la sociedad. Tan pronto como la unión surte sus ventajas, ofrece con ellas a cada quien una buena razón para actuar contra de ella.

Así, el fin principal que cada individuo puede tener para unirse a una sociedad se convierte en seguida, él mismo, en el obstáculo y el riesgo principales, puesto que surgirá un estado de guerra intestina muy poco diferenciable de la vida en solitario. En efecto, ningún miembro de la sociedad produciría los bienes materiales, si su posesión fuera peligrosa para él, y preferiría estar al acecho de los demás miembros, en vez de ponerse en riesgo produciéndolos él mismo y atrayendo así a otros depredadores. Esta situación de guerra intestina o de tensa improductividad fue descrita inmejorablemente por Hobbes en este célebre pasaje:

Todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también al tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. **En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto;** y por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover o remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (*Leviatán*, Cap. 13)

La sociedad minaría el fin mismo al que la había destinado cada miembro en el momento de adoptarla, que es la adquisición de recursos materiales en una cantidad, calidad y oportunidad mucho mayores que sin ella. Y con eso, la sociedad se extinguiría inmediatamente cada vez que surgiera.

En una primera consideración, se respondería que, si las sociedades

llegaron de hecho a existir y florecer, sólo puede deberse a que hay otros afectos en los hombres, distintos al egoísmo y capaces de contrarrestar las fuerzas centrífugas ocasionadas por esta disputa, aunque estos afectos estén ocultos y deban indagarse. Y en efecto, el amor sexual y paternal, así como la fraternidad, la compasión y la amistad parece que llegan a crear entre los seres humanos una solidaridad y una benevolencia capaces de contrarrestar el egoísmo de cualquiera. Así que cuantas más amenazas externas enfrentaran los miembros de una sociedad familiar, se unirían más fuertemente; y ciertamente no faltarían nunca catástrofes naturales (como epidemias, terremotos, heladas y animales peligrosos) ni artificiales (amenazas de grupos humanos enemigos) que produjeran esa unión.

En una consideración más cuidadosa, sin embargo, advertimos que estos afectos sólo son capaces de mantener una sociedad demasiado pequeña, puesto que, por su origen, la fuerza de estos efectos decrece drásticamente cuánto más grados de separación hay entre dos personas.

Cuando evaluamos la generosidad de los padres de una familia, la vemos descender abruptamente tan pronto como consideramos a familiares mediatos, más cuando consideramos vecinos y amigos, y más aún cuando consideramos a miembros de la sociedad que están alejados de aquéllos por dos o más grados de parentesco. Ni qué decir de la poquísima generosidad que los hombres suelen tener para aquellos que no forman parte de sus conocidos, con quienes sólo tienen una vaga semejanza y con quienes no conocen sino por los medios.

Este decaimiento de la benevolencia se explica suficientemente por las condiciones ya mencionadas de la simpatía y de la imaginación humana que

constituye su base. Pues no sólo requiere que un hombre se forme, por inferencia, una idea de las impresiones que ocurren en el interior de otros humanos; sino también de que esas ideas suyas se vivifiquen al punto de convertirse en impresiones propias. Y esta vivificación extrema de las ideas, depende a su vez, del grado de semejanza y/o contigüidad que tengamos con el sujeto. Más aún, de la semejanza y la contigüidad *relativas*, lo que significa, de su contraste con otros individuos cuya relación con nosotros sea de menor o mayor semejanza, de menor o mayor contigüidad.⁶

Peor aún. No sólo la naturaleza humana tiene una inclinación natural a favor de los individuos más próximos, más semejantes y de trato más frecuente. Muy pronto la sensibilidad moral se adecua a este perfil característico, lo reproduce y lo convierte en una norma reforzada por la presión social.

Esta parcialidad natural de cada individuo a favor de otros o de ciertos grupos pronto se transforma en una norma moral más definida, la misma exigencia de todos para cada uno, al codificarse en una de las reglas generales de la moral natural de que ya hemos hablado antes. Cuando los seres humanos reunidos en una sociedad observan que todos ellos tienen en promedio *cierto* grado de preferencia a favor de sus familiares en comparación con otros, *ese mismo grado promedial* se convierte en la *norma*, la preferencia que se espera de un padre a favor de sus hijos, por ejemplo, en comparación con otros infantes en el grupo. También se espera, e inclusive se exige moralmente, que cada uno manifieste una preferencia por quienes llama sus "amigos", y se critica a quien, por el contrario, es "mal amigo". El proceso de *triple simpatía* que ya describimos antes hace que las *preferencias* usuales se conviertan en

normales en toda la sociedad. El grado con el que decae por círculos el grado de preferencia familiar en la moral natural puede variar de una nación a otra, pero en ninguna es nulo o indiferente.

CONVENCIONES QUE DAN ORIGEN A LA JUSTICIA

La consecuencia de la manera como se forman los sentimientos morales *naturales* es que ni ellas ni las pasiones *naturales* pueden resolver la dificultad que impide crear una sociedad humana más allá de una sola o pocas familias.

Este paso es imposible, sin que los hombres improvisen un esquema *artificial* de comportamiento, uno que no nace de esas pasiones y sentimientos mencionados, y en el que el comportamiento de cada uno sólo tenga sentido y rinda su beneficio en combinación con todos los demás. Semejante esquema de comportamiento podría parecer imposible *ex hypothesi*, pues ¿cómo podrían ponerse de acuerdo en su diseño y en llevarlo a cabo una multitud de individuos acostumbrados a seguir solamente su propio juicio, individuos que no esperan ningún favor de las pasiones ajenas? Para realizar actividades en común, ¿no tendrían que estar ya unidos en un único cuerpo organizado y gobernados por un mismo juicio común?

Con todo, aunque una acción coordinada sin planificación previa parezca una tarea imposible, más sorprendente es la idea de que la asociación humana requiera, para concretarse, de que los hombres estén previamente unidos, pues supone aquello mismo que se ha de explicar. Así que es preciso pensar que alguna suerte de acción coordinada es posible para actores autónomos, si sus acciones pueden todas alinearse de una única manera obvia y ventajosa para

todos.

En el caso de la fundación de una sociedad, esa acción colectiva tiene que ser alguna que permita superar el obstáculo principal de *la inestabilidad y la movilidad de los bienes materiales*. De alguna manera, éstos deben perder la volatilidad que les caracteriza y que ocasiona disputas, despojos y ataques preventivos entre los miembros de una población en proceso de concentración. Tiene que ser algún esquema de acciones que ponga orden en la posesión y en el consumo de estos bienes; pues la sociedad estará prácticamente consolidada tan pronto como desaparezca el riesgo que ellos ocasionan. En otras palabras, tiene que ser algún esquema que unos bienes determinados con miembros determinados; y la regla de esta asociación debe ser tan fácil de conocer por cualquiera en cualquier situación, que obvie la aparición de nuevos bienes y tipos de bienes.

Por lo anterior, el esquema no puede ser ninguno que haga acepción de cosas o personas específicas. Y esto reduce los esquemas "obvios" (fáciles de entender) a tres candidatos: que todos los bienes pertenezcan a todos, que ninguno pertenezca a nadie, y que cada cosa pertenezca a quien la tenga de hecho y visiblemente en su poder (sin importar que la cosa esté ahí por suerte o por el esfuerzo de la persona) y luego se normen las formas como se traslada esa propiedad de unos a otros miembros.

La primera de las tres opciones no se distingue de la situación que priva antes de la unión en sociedad. No termina con los problemas que dificultaban la proximidad humana. La segunda es contraria al interés de cada quien, pues no sólo no daría satisfacción a sus necesidades parcial y ocasionalmente, como hasta ese momento, sino que sólo les daría satisfacción en menor medida y en

menos oportunidades. Además, este esquema no suspende la *disputa por los bienes*, sino que la traslada a la *disputa por los derechos a las cosas acumuladas*. No queda más que un esquema obvio de comportamiento que deja a todos mejor que antes, y además zanja toda disputa; a saber, el esquema de dejar a cada uno el disfrute exclusivo de aquello que la suerte le dé, que su propio trabajo produzca o que haya obtenido de otros mediante transferencias e intercambios de mutuo consentimiento:

[...] advierten [los hombres] que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos – debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra—, y se afanan [o interesan] entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes y por situarlos en lo posible al mismo nivel que las constantes e inmutables ventajas de la mente y del cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante **la convención**, en la que participan todos los miembros de la sociedad, **de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte**. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad [y lo que no], y [así] las pasiones [de los participantes] se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Dicha restricción no está en oposición a estas pasiones [de interés], pues si así fuera [la convención] no habría surgido nunca ni se habría mantenido; solamente es contraria a sus movimientos precipitados e impetuosos. En lugar de apartarnos de nuestro propio interés y el de nuestros más íntimos amigos absteniéndonos de toda posesión ajena, [lo que hacemos es perseguirlos indirectamente, pues vemos que] no hay mejor modo de atender a esos intereses que mediante una convención tal [como la propiedad], porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los

demás como para la nuestra. (3.2.02.09)

Esta convención cumple con los requisitos de simplicidad, pues en primer lugar los individuos saben fácilmente qué esperar unos de otros, debido a que se parecen entre sí en todo lo relativo a sus motivaciones, admite cada uno su egoísmo (más bien, su altruismo sesgado) y cuenta con que los otros están motivados de igual forma, y con eso sus acciones terminan alineándose en la misma medida en que los hombres se comunican sus intereses verbal o implícitamente.

A la obviedad de la convención, hay que agregar que el dominio de bienes sobre los que se extiende es al principio probablemente uno muy reducido. Y aunque luego la sociedad multiplica y diversifica muchísimo el tipo de bienes que pueden ser objeto de disputa, ya para entonces todos los miembros han aprendido las reglas de distribución, de transmisión y de intercambio, y pueden extenderlas por analogía y paulatinamente a nuevas situaciones y clases de bienes.

En resumen, tenemos una regla convencional que requiere nulos conocimientos y escasas experiencias previas para surgir de manera espontánea, no porque se trate de un instinto humano, pero sí por constituir una solución obvia, análoga al orden familiar y única para los intereses más elementales y difundidos en el momento en que pequeños núcleos familiares se ven forzados a convivir con personas desconocidas en una sociedad mayor.

QUÉ ES UNA CONVENCION

La explicada regulación del comportamiento no ocurre por coacción ni por

otra amenaza que no sea la esperanza que gobierna las acciones de cada integrante de ver mejor satisfecho su interés; y esto ve él que se logra dejando a los otros satisfacer el suyo. Por lo tanto, esta constrictión de sus acciones no tiene más fuerza que la de su propio interés.

Semejante coordinación de acciones que las hace más productivas, para todos y para cada quien, sin ser coactiva sino regulada por un conocimiento común de intereses y conocimientos análogos, se llama propiamente una *convención*, y así es como la describe Hume:

La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común [que] todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente [y] que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas [Se establece de la siguiente manera]. Yo observo que convendrá para mi interés [hacer algo X a favor de otro], suponiendo que él se conduzca de la misma manera con respecto a mí. También el otro advierte que una [restricción o] regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y [que su condicionamiento recíproco] nos resulta conocido a ambos, se producen [en cada uno] las correspondientes resolución y conducta. (3.2.02.20)

Por eso, aunque la acción de cada uno hace referencia a la de otros, no puede decirse que se trate de una **promesa**, un compromiso o un contrato. Es más, la fuerza de las promesas, superior a la del simple interés, por involucrar la amenaza de una pena adicional a la frustración del interés, supone la existencia de una o varias convenciones previas, gracias a las cuales consigue un agente supervisor y punitivo. Yo sé que convendrá a mi interés honrar mis promesas, porque en el futuro podré entregar promesas a otros antes de

disponer del objeto o la acción prometida, *suponiendo* que los otros también podrán usar promesas como medio de pago anticipado cuando lo requieran, y que ambos las honraremos. Pero las promesas dejarían de ser aceptadas, si este supuesto no tuviera credibilidad. Por lo tanto, la eficacia de las promesas depende del supuesto, es decir, de una convención; y no viceversa.

Esta convención no tiene la naturaleza de una promesa, pues hasta las mismas promesas (...) surgen de convenciones humanas. (...) Aun cuando no exista mediación de una *promesa*, esto puede ser denominado con bastante propiedad una *convención* o un *acuerdo mutuo*, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que [para conseguir lo que uno desea] hay que realizar algo en favor de la otra parte. (3.2.02.10)

¿SON LAS CONVENCIONES VÍNCULOS NATURALES O ARTIFICIALES ENTRE LOS HOMBRES?

El apetito sexual, amor por los propios vástagos y la ternura por los niños indefensos pueden considerarse como *vínculos naturales* de unión entre hombres y animales; y las promesas como *vínculos artificiales* de ciertas sociedades especiales definidas por las metas y los plazos que sus participantes deseen. Cabe, pues, preguntar si las convenciones son vínculos naturales o artificiales.

La mejor respuesta es quizás que las convenciones pueden considerarse, sin contradicción, como **algo natural y artificial simultáneamente**, en vista de la anfibología que posee este par de términos. En efecto, en una de sus acepciones, lo artificial es aquello que se hace con *algún designio* y procedimiento *indirecto*, y no cabe duda de que todos los participantes de la

convención buscan un beneficio específico por medio de las acciones de otros agentes. Pero como en otra acepción "natural" significa algo *frecuente y común*, entonces resulta que la convención es lo más natural del mundo, porque es la condición más elemental para que cualquier sociedad pueda surja, subsista y crezca; de modo que es prácticamente imposible encontrar una sola población humana en la que esta convención de justicia y propiedad no esté bien arraigada. Es de suponer que, si por caso existieron alguna vez poblaciones donde esta convención no fue descubierta, tienen que haber durado muy poco tiempo como sociedad de algún tipo, antes de que sus miembros se integraran en sociedades que sí siguieran la convención o de que perecieran por falta de lo más indispensable. Podría decirse que la convención es una forma de relación humana que está en la transición entre las dos fases de los instintos y de los contratos. Algo híbrido y semejante a los virus, que consisten en una naturaleza intermedia entre los cristales y las bacterias, entre aquellos seres inertes y mecánicos y éstas cosas que son vivas y teleológicas.

LA CONVENCION COMPLEMENTARIA DE LA TRANSFERENCIA POR CONSENTIMIENTO.

Como ya dije, la convención de propiedad es incompleta e incapaz de producir los bienes buscados por los hombres asociados, si con ella no surge a la vez otra convención relativa a la transferencia voluntaria de propiedades; pues si bien los hombres ganan algo desde el momento en que las posesiones son estables, eso no es suficiente, mientras las posesiones no se adecuen a sus necesidades particulares y cambiantes, y a las posibilidades que cada uno tiene de infundir valor agregado a objetos particulares. Si cada uno tuviera que conseguir por suerte o por trabajo propio las materias que necesita o que puede transformar, la sociedad seguiría teniendo poca capacidad y menor

versatilidad. Así que, tan pronto como un grupo humano ha aprendido a respetar la propiedad, de inmediato (o mejor dicho, a la par) surge otra convención, no menos obvia y útil, sobre la manera de transferir propiedades, pero sólo mediante actos que no quebrantes la primera convención. Esta convención es la de *transferencia de propiedad por consentimiento*, pues es la única manera como se respeta el derecho de propiedad y se resguardan los intereses de todos

Si acaso ocurre que dos miembros de la sociedad desean cada uno los bienes que el otro por su trabajo posee, y consiguen comunicarse de alguna manera ese deseo recíproco, es muy fácil imaginar que hagan un intercambio y lo repitan luego periódicamente y en los mismos términos. Eso hace más evidentes los signos por los que el *trueque* se propone cada vez que uno de ellos lo desea, pero también provoca que cada uno concentre sus empeños en producir los bienes de la clase que resulte más adecuado a sus habilidades personales, confiando en poder obtener luego por intercambio aquellos otros que sobrepasan sus aptitudes. Es decir, que la convención de transferencia consentida es a la vez causa y efecto de la *especialización* del trabajo.

Y no sólo esta convención de transferencia tiene que surgir paralelamente a la propiedad, sino también otra que es necesaria a ambas: la ya mencionada transferencia *asincrónica* o *promesa*, por medio de la cual uno de los participantes puede cumplir su parte con un retraso acordado.

Esta convención, por medio de la cual las promesas se hacen posibles como medios para un intercambio aplazado, constituye uno de los pasos más importantes en el incremento de utilidad de la sociedad. El comercio, cuando requiere un *traspaso sensible* (trueque) es muy limitado en su cantidad y

utilidad. No admite, por ejemplo, el intercambio de cosas perecederas por otras aún inexistentes, sino sólo el de cosas que estén listas para el consumo inmediato.

Los intercambios que más expanden el comercio y añaden utilidad a la sociedad son posibles mediante la promesa; la que a su vez, no puede depender ya solamente del traspaso sensible ni del simbólico, sino de una anticipación de la acción.

CONVENCIÓN Y TIEMPO

La promesa se explica fácilmente, porque constituye una evolución en dos pasos simples desde el trueque a la *entrega simbólica*, y de ésta a la promesa. Así como un bien inmueble, demasiado grande para entregarse en la transferencia sensible es representado por una sola parte suya en el sitio y momento de la ceremonia comercial (la llave de un granero, por ejemplo, para simbolizar al grano contenido), así también los bienes que no son transferidos en el mismo instante sino días o meses después pueden ser entregados por anticipado por medio de un simbolismo análogo. En el primer caso hay una distancia espacial, mientras en el último es una temporal.

Sin embargo, la promesa no consiste en la simple entrega simbólica. La diferencia en el tiempo entraña complicaciones más difíciles de tratar que la distancia en el espacio.

La diferencia de tiempo que hay entre el momento en que una parte, llamémosle *A*, entrega un beneficio a *B*, digamos, y la acción correspondiente de *B*, cuando debe corresponder, pone en *B* la tentación de eludir su obligación de pagar, puesto que los beneficios que él esperaba ya están en su

poder o los ha consumido. Esta tentación de defraudar antes de cumplir la obligación retrasada es una pasión natural, tan fuerte como el interés. Si solamente consideramos las pasiones, *no se comprende qué pasión contraria pueda contrarrestarlo y hacer posible el beneficio mutuo.*

Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándose que podemos satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. [Debo] aprender ... a prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. (3.2.05.10)

¿Cómo es posible este aprendizaje? ¿Cómo puede aprender un individuo inculto y rústico que si evita maximizar su interés en cada una de sus transacciones, lo incrementará en la suma de ellas?

El pago no se hace forzoso por convención *entre los contratantes*. La obligatoriedad del pago proviene de una convención *entre otras personas*, que son los otros participantes de la sociedad. Se admite que cualquier otro asociado *C* carece de interés en el resultado de este particular intercambio de bienes acordado por los miembros *A* y *B*; pero sí lo tiene en *A* y en *B* mismos, en la vigencia de las promesas que éstos hacen y en la confianza que puede depositarse en general en las promesas ofrecidas dentro de esa comunidad, en cuanto considera a todos sus miembros como posibles socios suyos en posibles intercambios. Y como desea, él también, intercambiar bienes y servicios con *A* y con *B*, *C* tiene interés en que aquéllos cumplan sus promesas, o por lo menos, en saber quién las incumple. Y este interés lo tiene

todo otro miembro de la sociedad, no sólo *C*, a quien aquí tomamos para representar a todos los potenciales socios futuros de *A* y de *B*.

Aún más, *C* y los demás observadores saben que *A* y *B* tienen interés en realizar intercambios de servicios y de bienes con el resto de la comunidad. Saben todos ellos que esta capacidad sí es un *interés común* a todos los miembros de la sociedad; y saben que *A* y *B* lo saben; y saben que a *A* y a *B* les preocupa lo que los demás aprendan sobre su carácter habitual. Los observadores saben que *A* y *B* se preocupan por la opinión de los observadores.

La promesa particular entre *A* y *B*, su contrato, si bien es una operación artificial por la que cada uno piensa conseguir un bien del otro, no es del tipo de las convenciones; pero sí depende de una convención universal en seguir una regla *R* de conducta, por la que todos los miembros de la sociedad en vista a un interés común, que es el de poder realizar intercambios asincrónicos con cualquier otro miembro. Esa regla de conducta **R** *es la de advertir a todo otro miembro de la sociedad del desenlace del compromiso entre A y B, especialmente a quienes no hayan presenciado el desempeño de B, previniendo a todos de no tomar sus promesas como garantías en caso de que B (por ejemplo) haya incumplido con su parte.*

LA VERDAD

La forma en que Hume explica las convenciones por las que se forman las obligaciones de respetar todas las cosas que no sean de nuestra propiedad, de no dar ni tomar propiedad a otros sin su consentimiento expreso, de cumplir las promesas y de denunciar, de palabra o en actitud, a aquellos otros

miembros de la sociedad que incumplen estas obligaciones generales—esta forma de explicar los sentimientos que ocurren cuando contemplamos faltas de ese tipo o consideramos faltar nosotros mismos, puede servirnos para explicar una convención aún más fundamental que éstas y que Hume deja pasar inadvertida. Se trata de la obligación de hablar con la verdad, o más exactamente, de la fealdad moral que encierra la mentira.

La convención en la que se sustentan las promesas no difiere mucho de la convención por la que aborrecemos la mentira y sentimos vergüenza de sólo considerar emplearla es análoga al aborrecimiento del fraude y el incumplimiento de las promesas empeñadas. Uno de los primeros usos del lenguaje incipiente debe haber sido, según esto, el de utilizarlo para describir *fielmente* el desempeño de otros miembros de la sociedad, al entregar y redimir sus promesas.

Por el mismo interés común, los signos rudimentarios para señalar las fases de un compromiso (señalar, por ejemplo, que está en proceso de deliberación por las partes interesadas, y distinguirlo del momento cuando ha sido empeñada) tienen que haberse transformado simultáneamente en expresiones lingüísticas y ceremoniales muy especialmente conspicuas y precisas. Como los participantes en una ceremonia así saben que su reputación personal depende de su cumplimiento o incumplimiento, es normal que tengan mucho interés en dejar claro *qué* prometieron y *qué no*, en todos sus términos de cantidad, plazo, calidad, etc. Inclusive debe haberles interesado distinguir el pago anticipado de la simple *donación* o la *renuncia desinteresada* a una propiedad--acciones con las que la prestación interesada puede confundirse fácilmente.

... a fin de distinguir estas dos clases de intercambio, la interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos promesa, que es la sanción [o señal] del intercambio interesado entre los hombres. Cuando alguien dice que promete una cosa, expresa de hecho la resolución de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta fórmula verbal, se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento. La resolución es el acto natural de la mente expresado por la promesa [en el momento en que concluye]. Pero si no existiera más que la resolución, las promesas declararían sólo nuestros antiguos motivos; no crearían un *nuevo motivo* ni obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean el necesario nuevo motivo, una vez que la experiencia nos ha enseñado que los quehaceres humanos van mucho mejor y redundan en provecho mutuo si se instituyen ciertos símbolos o signos con los que darnos unos a otros la seguridad de nuestra conducta en cualquier asunto determinado. **Una vez que se han instituido estos signos, quienquiera que los utilice queda inmediatamente ligado, por su propio interés, a cumplir con sus compromisos**, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que prometió. (3.2.05.10)

Vemos, pues, que los diversos métodos de signos o notas de cambio, una moneda común, los protocolos para celebrar contratos, y el lenguaje descriptivo mismo tienen todos su origen en la probada *utilidad pública* de los compromisos y los testimonios confiables. Esto demuestra hasta las instituciones jurídicas más complejas son el producto de una larga cadena evolutiva que pasa de unas convenciones alcanzadas a otras ligeramente más complejas, mediante pasos tan pequeños fáciles, que podrían haber sido dados por cualquier tonto con sólo tener noción de sus intereses, pese a que los productos finales de muchas fases evolutivas semejen prodigios de

anticipación y diseño institucional accesibles a inteligencias superiores solamente, como las de Solón o Licurgo.

No hay que pensar que el conocimiento necesario para que los hombres se den cuenta del interés que tiene la *institución* y la *observancia* de las promesas sea algo superior a la capacidad [intelectual] de la naturaleza humana, **por salvaje e inculta que ésta sea**. No necesitamos sino un poco de mundo para advertir todas estas consecuencias y ventajas. Cualquier persona las descubre al más breve contacto con la sociedad. Y como cada individuo percibe **el mismo sentimiento de interés** en sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán dejar de cumplir la suya. Todos ellos se conciertan en un esquema de acciones para el beneficio común (no calculado por alguno de ellos en particular, sino [emergente de las reacciones recíprocas de todos y por el acomodo de] el todo en general), esquema que se conviene será verdadero según la palabra acordada; y no se necesita de más, para formar este concierto o convención, que el que todos y cada uno de los individuos tengan un sentimiento de interés en el fiel cumplimiento de los compromisos y que expresen ese [su] sentimiento [de interés] a los demás miembros de la sociedad, lo que produce que ese interés actúe sobre aquéllos. El interés resulta así la *primera* [fuente de] obligación para el cumplimiento de las promesas. (3.2.05.12)

RELATIVISMO MORAL

Por elementales y necesarias que sean las convenciones de justicia, hay que reconocer, sin embargo, que pueden tomar formas diversas en distintas poblaciones, pues las condiciones en las que las poblaciones viven son contingentes y variables, pues dependen del tipo de bienes deben repartirse en cada país o época, de la historia de convenciones previas que sirven luego

como referencias (*salients*) para otras convenciones relativas a los otros tipos de bienes a repartir, etc.

Así, vemos que las reglas de adquisición de bienes dependen, para sus aspectos más concretos, de la imaginación colectiva y de la biografía de cada sociedad específica. Pero la imaginación tiene tres distintas formas de asociación, que pueden intervenir de manera caprichosa. Algunas naciones han privilegiado la *contigüidad*, por ejemplo, que es una de las leyes de la imaginación sensible; otras han privilegiado la *semejanza*, que es la otra. Ninguna de ellas es más afín a la justicia, o mejor. Cualquiera es igual de buena, pues lo importante es que todos los miembros de la sociedad puedan aprehender la misma regla *R* de asignación fácilmente. La mejor para cada pueblo es aquella que resulte más obvia para sus miembros, sin importar la razón o casualidad que en un principio haya hecho prevalecer una forma de asociación sobre las otras.

Aquí la jurisprudencia y la tradición legal de cada nación juegan un papel tan importante como contingente. Es verdad que las leyes de la imaginación son en gran parte iguales para todos los hombres. Por ejemplo, cuando una parte solamente es usada para reclamar la propiedad del todo, es de crucial importancia la proporción a la que dicha parte corresponde. Si es la mitad o más, es probable que nadie dude en conceder la propiedad a quien ya posee la mayor parte de la cosa. Pero si la parte en posesión es menor a la mitad, como, por ejemplo, una vigésima parte, es probable que otros seres humanos no vean razonable conceder al individuo o al pueblo reclamante una verdadera propiedad. La misma ambigüedad existe aquí que cuando se proclama la propiedad sobre un animal cazado que ha logrado soltarse de la trampa.⁷

CAPÍTULO 6 EL JUICIO MORAL ARTIFICIAL Y LA AUTODISCIPLINA PRAGMÁTICA.

LAS PASIONES VIOLENTAS Y LA FRAGMENTACIÓN DEL YO PRÁCTICO

La explicación del proceso por el que los miembros de una sociedad adquieren un sentido moral para la justicia y la injusticia, y que hasta cierto punto gobierna su interacción social, es reutilizada por Hume para explicar también la manera como cada individuo gobierna su actividad privada. No solamente le sirve para concebir una explicación análoga, sino que al parecer la analogía la realiza cada individuo al trasladar a su vida interior las mismas normas que evitan el desorden en la convivencia social.

El primer paso en esta explicación analógica compara el mal privado con el estado de guerra civil y los intereses enfrentados en la sociedad. Ese mal privado no se concibe, pues, como el producto de las pasiones en sí mismas, sino como el desorden de las pasiones, su interferencia mutua y su consiguiente frustración. La fuente del mal personal es concebida, de esta manera, como la frustración de los intereses más significativos para el individuo por interferencia de pasiones más inmediatos pero menos gratificantes. A este proceso descrito por Hume en el Tratado 2.3.04 a 08 podemos llamarle *akrasia*, o falta de gobierno sobre sí mismo.

Todas las pasiones y en particular los intereses tienen un objeto, algún bien que alcanzar (o sea, un estado de cosas, como puede ser la posesión de alguna cosa material) o algún mal que evitar. Cuando el individuo que tiene

esas pasiones tiene también la creencia de que una acción suya (algún trabajo o intervención social) puede realizar o hacer a sus fines más probables, entonces la pasión determina su acción. Las pasiones son, pues, en sí mismas, principios de acción, o lo que es igual, *estímulos*, *pulsiones*, o *impulsos*. En otras ocasiones el sujeto no cree que ninguna acción suya puede influir en el estado futuro de cosas, y las pasiones solamente producen actividad interna, o *emoción*. También puede la pasión limitarse a producir emoción, cuando el individuo carece de fuerzas o recursos necesarios para ejecutar la pasión.

Ahora bien, las pasiones (los intereses) de una persona tienen, además de un objeto, un gasto de fuerzas personales que emplear (movimiento, tiempo, atención, y quizás otros) y compiten entre sí por esos recursos. La fuerza absoluta de una pasión es proporcional a la magnitud de bien que tiene su objeto; pero como las pasiones de un individuo disponen de un fondo finito de recursos personales, también tienen una fuerza relativa a las demás pasiones. La fuerza relativa de las pasiones es proporcional al *bien esperado* en cada uno de los cursos de acción incompatibles que el individuo puede perseguir, o sea, al *grado de placer que ese curso de acción promete, ponderado por la probabilidad de éxito*. En principio, el curso de acciones que mayor bien esperado tenga para él será, entre todas las que el sujeto considera, la pasión *dominante*, la que determinará su voluntad, dispondrá de los recursos que necesite y las acciones a seguir, en detrimento de otras pasiones incompatibles, para las que no resten recursos.

Ése sería el principio racional de comportamiento en los hombres, y el que les proporcionaría la mayor suma posible de placer al final de sus días, si no fuera por las interferencias inesperadas de otros individuos o de otras pasiones

dentro del mismo individuo. En el capítulo anterior, ya explicamos mediante qué convenciones se acomodan los intereses de los diversos hombres entre sí, para estorbarse lo menos posible e inclusive para ayudarse mutuamente a la mejor satisfacción posible. Vimos que, en la base de la sociedad, se encuentran convenciones que no presuponen contratos ni planes racionales, concebidos por alguno de ellos o preinstalado en la razón humana; sino que consisten en reglas de conducta que emergen de sus necesidades comunes, de sus sentimientos, de su capacidad de expresar y entender esas necesidades, y de un juego de simpatías y meta simpatías. Veremos ahora si algo similar ocurre al interior del individuo.

Hume explica la *akrasia* no como una acción contraria a las pasiones e intereses que conocemos, sino como una acción dominada por un interés menor o con una utilidad esperada menor a la de otros cursos de acción, puestos al servicio de otros intereses. El origen de la *akrasia* es, para él, la *subversión o transposición de intereses* durante un período limitado en el tiempo de vida de una misma persona. Si el *yo práctico* se identifica, en un momento dado, con una determinada jerarquía de intereses, con una ordenación de objetos de interés en la que el individuo ya ordenó por prioridad los objetos que le interesan, ese yo es víctima de una subversión de intereses si, en un momento posterior, las pasiones subordinadas se tornan dominantes, se ejecutan, y dispone de los recursos personales, para luego volver a ser considerada como inferior. Esa momentánea subversión de intereses, con la consiguiente frustración de aquellos más prometedores, es, para Hume, la principal fuente personal de infelicidad.

La causa de esta conducta momentánea del individuo contraria a su mejor

interés no es un defecto de nuestro cuerpo o una falla de nuestras fuerzas, que momentáneamente actuaran al margen de nuestra mente. Más bien consiste en un desdoblamiento del yo práctico, que adopta preferencias diferentes durante distintos lapsos de tiempo.

Hume denomina *pasiones violentas* a estos intereses que son capaces de concitar durante breves períodos de tiempo tanta emoción que parezcan más valiosos e importantes que los intereses tenidos por el individuo normalmente como su mejor interés.

Aunque este mejor interés de cada individuo no deja de ser otra pasión, sólo a aquellas pasiones violentas se les designa como “pasión” en el lenguaje común. Sólo las pasiones violentas son la causa tanto de la fragmentación de la sociedad como de la fragmentación del carácter individual.

Se entiende comúnmente por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. Se entiende por *razón* las afecciones, de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más [regular y] apacible, sin causar desorden en el temperamento. (...) Hablando en general, las pasiones violentas [cuando surgen] tienen una más poderosa influencia sobre la voluntad [que las apacibles]; a pesar de que ... en muchas ocasiones ... las apacibles son capaces de controlar a las violentas en sus más desordenados movimientos, sobre todo si están *refrendadas por la reflexión y la resolución*. (...) En suma, el llamado conflicto entre pasión y razón diversifica la vida humana, y hace que los hombres sean no solamente diferentes unos de otros, sino aun [diferentes] de sí mismos en momentos distintos. (2.3.08.13) (2.3.08.13)

CAUSA DE LAS PASIONES VIOLENTAS

Las pasiones violentas son intereses subordinados en la jerarquía individual que crecen momentáneamente en urgencia y de manera imprevista para el individuo. Si preguntamos cuál es la causa de este fenómeno, Hume menciona cinco.

... una pasión apacible puede transformarse fácilmente en violenta, lo mismo [1] por un cambio de carácter, [2] [por una variación] de las circunstancias y situación del objeto, que [3] por tomar fuerza de alguna pasión concomitante, [4] por la costumbre, o bien [5] por excitar la imaginación. (2.3.08.13)

Las pasiones violentas no son, pues, distintas de las apacibles por su objeto, sino por la momentánea subversión que producen en los planes de la persona, ocasionando por lo general un gasto imprevisto de recursos.

Estas interrupciones en los planes pueden ocurrir en diversos órdenes de tiempo. Una pasión violenta es, por ejemplo, un afecto que altere nuestros planes del mes, pero también puede ser una reacción súbita e incompatible con los planes de nuestra vida entera, como en las tragedias. Del mismo tipo podemos considerar acciones y reacciones más pequeñas pero también capaces de interferir con nuestros planes del día. Por ejemplo, una adicción. Cuando estas pasiones violentas son reiterativas, arruinan los planes de una persona reiteradamente, se llaman compulsiones; pero también un impulso de un solo episodio o una disposición a actuar impulsivamente (impulsividad) pueden hacerlo.

Hume se representa una acción impulsiva como la acción racional de una

persona que toma mi lugar durante un cierto período de tiempo, y que posee un orden de preferencias distinto al que tengo antes y después del lapsus. La *akrasia* es un conflicto entre mi yo actual y el yo que tendré en el momento de la tentación, y nuevamente entre el yo en el momento crítico y el yo posterior a él, cuando sufra el arrepentimiento por lo que hice, o lo que no hice. Es un conflicto entre tres personas que comparten un mismo fondo de recursos, y por tanto en cierta forma un conflicto entre distintas personas.

De las cinco causas de pasiones violentas, la primera y la cuarta son la misma, y constituyen una sola. Esta *disposición característica y habitual*, no es, por sí sola, una pasión violenta, pero sí es necesaria para que se dé una pasión violenta. Requiere una condición complementaria, que proviene del estímulo, y aquí los candidatos de Hume son las otras tres causas que menciona: [2] una ubicación idónea en espacio y tiempo del objeto de la pasión, [3] una pasión concomitante a la que se torna violenta, o [5] un estímulo de la imaginación.

Nuevamente, estas tres causas pueden reducirse fácilmente, de acuerdo a la propia doctrina de Hume. La tercera consiste en una semejanza de impresión; y por ende, se reduce a la asociación por semejanza, aunque no sea una semejanza entre las ideas, sino entre las impresiones acompañantes. Cuando dos pasiones coinciden en el tiempo, y las impresiones que las acompañan son *semejantes*, tienden a confundirse en una sola emoción, y a asociarse con uno solo de los objetos, olvidándonos del otro. Es tan poco lo que Hume exige de la semejanza entre impresiones, que hasta su grado es suficiente para asimilarlas, aunque sean de signos y “sabores” (por así decir) diversos. Según esto, hasta una emoción intensa de gozo podría unirse a otra

emoción dolorosa y concomitante, de manera que solamente uno de los dos objetos capture nuestra atención, pero conlleve una intensidad todavía mayor de la que causaría por sí solo.

Las otras dos causas complementarias susceptibles de explotar nuestra disposición temperamental son [3] la ubicación idónea en el espacio y el tiempo, y [5] la excitación de nuestra imaginación. En ambos casos es preciso explicar cómo la idea de un objeto ausente adquiere una impresión muy superior a la que tiene cuando lo consideramos en el contexto de *todos* nuestros intereses, es decir, antes y después de que se abra la oportunidad de ejecutar las acciones conducentes a su adquisición o supresión. Como Hume ya había establecido,

... la creencia no es sino una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Esta vivacidad es ... necesaria para excitar cualquier pasión, apacible o violenta; una mera ficción de la imaginación no tiene ninguna influencia considerable sobre cualquiera de esas pasiones, pues es demasiado débil para tener interesada a la mente o para estar acompañada de emoción. (2.3.06.10)

Como las dos causas están relacionadas con la imaginación, deben consistir en una intensificación mediata de la impresión, por vía de la vivificación de la idea correspondiente. Sabemos que hay tres formas de vivificar una idea, a saber: la presencia de un objeto semejante, de un objeto contiguo (con el que están unidas normalmente) o de un objeto que sea su causa o su efecto habitual.

Hume pretende, en efecto, que la causa de estas pasiones violentas son, respectivamente, la contigüidad y [5] la semejanza. Esta última parece más

obvia:

Cualquier placer del que hayamos gozado anteriormente, y del que guardemos memoria fresca y reciente, actúa sobre la voluntad con mayor violencia que otro cuyas huellas se hayan borrado y casi olvidado por completo. ¿A qué podrá deberse tal cosa, sino a que en el primer caso la memoria ayuda a la fantasía dando fuerza y vigor adicional a las concepciones [que sean] como ésta? La imagen del placer pasado, si es intensa y violenta, confiere estas cualidades a la idea del placer futuro, conectada con aquélla por la relación de **semejanza**. (2.3.06.05)

No obstante su obviedad, la semejanza con objetos previamente disfrutados no parece ser la causa *principal* de las transposiciones coyunturales de intereses que más perturban la vida social y a las que llamamos “pasiones violentas”. Es cierto que la semejanza de un bien pasado y conocido vivifica la idea de otro futuro y probable con el que se parezca, pero el efecto de esta vivificación de la idea e intensificación de su impresión no es *coyuntural*, como corresponde a todas las pasiones violentas. Antes al contrario, a los objetos de la misma clase que aquellos que nos han proporcionado mucho placer les corresponde una pasión intensa pero constante, no una súbita ni variable.

AFECCIÓN POR CONTIGÜIDAD

La única causa posible de que nuestra imaginación sea excitada en forma dispareja e imprevista, y con ello, de que aparezcan fugazmente en nuestra mente pasiones dominantes por bienes pequeños, perturbando nuestros planes, es lo que Hume denomina la afección por *contigüidad*, en alusión a su tercera

ley de asociación. Pero veamos si realmente se trata de la misma cosa.

Hume la explica como una manera más en que la mente es llevada de una idea a la que sigue:

... como los sentidos al cambiar de objeto están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan contiguos unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a ~~una~~ [esta] larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos.
(1.1.04.02)

Objetos que fueron percibidos unidos, luego son causas de estimulación recíproca. Percibo uno, e inmediatamente pienso en el otro; exactamente como ocurre con la semejanza entre objetos.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto que ha sido percibido originalmente en unión con un placer que está porvenir? Si hubiera alguno común a todos, no podría introducir la idea de ningún otro en particular. Si hubiera uno unido con algún tipo de bien particular, no podría introducir otro tipo de bienes. Cada cosa particular, puede introducir los bienes contiguos con los que va siempre acompañado, pero no más. Ésta sería la respuesta simple que corresponde al principio de Hume. No obstante, él ofrece esta otra, sorprendente respuesta: el *yo presente*, el objeto más íntimo del que tenemos consciencia y la idea más vívida, es el objeto asociado a cualquier otro objeto que se nos aproxime desde el futuro. Sólo que no estaría asociado con ninguno de ellos de manera constante, sino de manera variable y creciente (en la medida en que se aproximan). Nada más raro parece sugerir Hume en la sección *sobre la contigüidad y la distancia en el espacio y el tiempo*:

Hay una fácil razón de que toda cosa que nos esté contigua en espacio o tiempo sea concebida con particular fuerza y vivacidad, excediendo a cualquier otro objeto en influencia sobre la imaginación. **Nuestro yo** [actual] nos está íntimamente presente, y todo lo relacionado con él deberá participar de esa cualidad. [Y a la inversa,] cuando un objeto es llevado tan lejos [en el futuro] que pierde la ventaja de esa relación, [es preciso que] su idea se haga más débil y oscura cuanto más alejado se encuentra. (...) (2.3.07.01)

... los del primer tipo hacen más cercana una impresión en fuerza y vivacidad, gracias a su [inmediata] relación con nosotros; los segundos aparecen de un modo más débil e imperfecto en razón de la discontinuidad de nuestro modo de concebirlos. (2.3.07.02)

[Y es que] en la concepción de los objetos considerados como reales y existentes, tomamos a éstos en su orden y situación acostumbrados; no saltamos nunca de un objeto a otro que suela serle distante, sino que pasamos ... por todos los objetos intermedios. Cuando pensamos, pues, en un objeto alejado, nos vemos obligados no solamente a pasar primero por todo el espacio interpuesto con nosotros, sino también a renovar a cada paso nuestro avance, sirviéndonos cada instante como recordatorio de nosotros mismos y de nuestra situación presente. Se concibe fácilmente que esta interrupción tenga que debilitar la idea. (2.3.07.01)

La explicación de Hume no es, por ende, que el yo esté más asociado por costumbre con los bienes por venir en particular, sino que está *menos asociado* con los que están *más alejados* en el futuro, y sólo por contraste, *más asociado* con esos mismos bienes cuando se encuentren *menos alejados*.

Lo mismo para el espacio que para el tiempo, cada nueva unidad de

distancia en el alejamiento del objeto reduce la vivacidad de su idea. Pero no solamente la reduce en una *proporción constante*, como vemos que ocurre con la perspectiva espacial. (Dos hombres de la misma estatura real que se encuentren alejados de x por dos distancias diferentes, d y $3d$, tendrán para x las estaturas aparentes a y $a/3$ respectivamente.) Para que se dé el efecto de inversión de intereses, Hume requiere que la variación ocurra en alguna proporción *inconstante*. Es decir, que ocurra como a los objetos aparentes cuando se ven moverse frente a un espejo con deformaciones, como los de feria; cuando dos objetos que en un momento parecían mayor y menor, en el siguiente parecen menor y mayor.

Si el argumento de Hume es correcto, entonces la vivacidad de las ideas con las que pensamos objetos futuros no tiene una vivacidad constante, sino que se incrementa conforme los concebimos más próximos, y no en incrementos constantes ni exponenciales, sino *variables*. Esa es su primera premisa. La segunda es que el deseo o aversión por esos objetos futuros sí es proporcional a la vivacidad de su idea, y por lo tanto tiene también una tasa inconstante de variación a medida que se aproxima en el tiempo. De estas dos premisas, Hume puede concluir que, a cierta distancia, los objetos más próximos tienen un incremento tal en la tasa de aumento de vivacidad y de utilidad que superan la utilidad aparente de otros objetos más remotos. Con ello quedaría explicado, según él, por qué las preferencias del observador se invierten temporalmente, hasta que el segundo objeto rebase ese mismo umbral.

En nuestra opinión, Hume descubrió, en efecto, un fenómeno que ocurre en todo ser humano e inclusive en otros animales evolucionados, y es que

valoran más los *bienes inmediatamente disponibles* por sobre otros bienes iguales (en magnitud, cantidad y calidad) cuya única diferencia sea su *indisponibilidad temporal*. En otras palabras, todos los animales, y especialmente el ser humano, parecen descontar el valor de los bienes en función del tiempo necesario para poder consumirlos.

Ésta es una ley psicológica y económica muy importante, y Hume tiene un gran mérito al haberla identificado como causante de desequilibrios en la sociedad y en la vida privada.

Pero Hume, además, atribuye una falla en la ley *natural* de descuento que hacen los hombres, y que sería la causante principal de las inversiones en las preferencias subjetivas. A saber, que la tasa de descuento utilizada no es una proporción constante, sino que tiene cierto umbral que divide los objetos próximos y los remotos, de manera que objetos próximos y menos valiosos, objetos que recién cruzaron la frontera en el tiempo, pueden durante un cierto plazo ser preferidos sobre otros más remotos y valiosos, que no lo hayan hecho.

Desde tiempos de Hume, esta falla en la tasa de descuento ha sido advertida y comprobada empíricamente varias veces, sobre todo en los años recientes. Un experimento consiste en preguntar a jóvenes universitarios, por ejemplo, si prefieren 100 pesos ahora ó \$120 mañana, y después, si prefieren \$100 dentro de 30 días ó \$120 dentro de 31. Es frecuente encontrar personas que den dos respuestas inconsistentes, respondiendo \$100 ahora, a la primera oferta, y \$120 en 31 días, a la segunda. Siendo que en ambos casos la espera para obtener \$20 es de un día exacto. Dicho de otra manera, el individuo que responda así tiene hoy una preferencia para lo que ocurrirá dentro de un mes

que, por lo que sabemos, se invertirá en el día 30.

Hume tiene razón en que este fenómeno de inversión dinámica o temporal de preferencias es causante de frustración y cambios súbitos de planes (impulsividad) en la vida individual, además de la social, puesto que por él se hace altamente probable que los individuos hagan promesas que no querrán o podrán cumplir, cuando el plazo se cumpla. Tiene, pues, razón en advertir que la falla debe ser corregida en todos los individuos que hayan de poder hacer planes privados eficaces y participar productivamente en planes colectivos.

Pero la manera de corregirlo depende, naturalmente, de la causa a la que se atribuya la falla.

LEY DE DESCUENTO HIPERBÓLICO

En 1974, el psicólogo experimental George Ainslie propuso por primera vez que en humanos tanto como animales, la ley natural de descuento por retraso sigue una *curva hiperbólica*, en vez de la *exponencial* tradicionalmente atribuida por los psicólogos y utilizada en las instituciones financieras. La diferencia entre la ley natural y la artificial es que la primera permite inversiones coyunturales de preferencias, mientras que la segunda no las permite.⁸

En los años siguientes, Ainslie y otros realizaron más experimentos para comprobar la ley, encontrando además soporte para la misma en la teoría de Hume sobre las ya relatadas operaciones mentales que se necesitan para imaginar una recompensa psicológica con retraso. Sus resultados los reunió en el libro de 2001, *The Breakdown of Will*.

De acuerdo con Ainslie, y con Hume, el defecto proviene de una deformación natural en nuestra percepción del espacio y del tiempo. La percepción de un objeto alejado de nosotros en el espacio requiere que sigamos, según Hume, el mismo orden de objetos contiguos que nos separan de aquél. Como nuestras ideas provienen de la experiencia de estas distancias reales en el espacio, nuestras ideas de objetos alejados en el espacio y ahora también en el tiempo, piensa él, deben reproducir esa misma secuencia de objetos contiguos o sucesivos, desde el aquí-y-ahora hasta el objeto cuya idea queremos ubicar como real en un mundo imaginario.⁹

Hay que decir que, la tesis de que tenemos esta deformación en nuestra forma de percibir objetos futuros, es extraña, y que ha sido criticada por varios economistas y psicólogos después de Ainslie por carecer de suficiente sustento experimental (como relata Rubinstein, 2003). Peor aún, Rubinstein mismo asegura que puede explicar los mismos resultados experimentales que la función hiperbólica explica, mediante la ley de semejanza aplicada a los períodos de tiempo.

La ley de descuento hiperbólico —asegura Rubinstein— se apoya en evidencia experimental que igualmente permite desecharla y abrazar un procedimiento de toma de decisiones basado en relaciones de semejanza. Aún más, este procedimiento explica las observaciones mejor que la fórmula y , en mi opinión, es más intuitivo como descripción del proceso de pensamiento del tomador de decisiones.

En defensa del descuento hiperbólico hay que mencionar su comodidad analítica y que captura en forma general el hecho de que el presente recibe un trato distinto al de cualquier otro tiempo. Sin embargo, la tesis hace mucho más que enfatizar el presente; asume la

maximización de una función de utilidad con una estructura específica y, como tal, ignora la parte central en los procesos psicológicos de toma de decisión. (Rubinstein 2003)

En nuestra opinión, Rubinstein no solamente simplifica el análisis y elimina el misterio de suponer una forma pura en la percepción de valores, la que además está afectada por una acentuada aberración, sino que vuelve a Ainslie y al propio Hume más consistentes con el resto de la teoría humeana.

RETORNO A LA SEMEJANZA COMO EXPLICACIÓN ALTERNATIVA DE LA INVERSIÓN DE INTERESES

Durante todo el *Tratado* hemos visto la predominancia de la semejanza como fuente principal de los juicios erróneos. En primer lugar, la vimos en la formación de prejuicios por inducción precipitada, posteriormente la vimos jugar el mismo papel en la formación de la moral natural, y ahora, si Rubinstein está en lo correcto, también juega el mismo papel seductor en la formación de las preferencias temporalmente inconsistentes, volviéndonos presas fáciles de un *argumento de succión financiera* (dutch book).

Además, una deformación de nuestra forma pura de intuición espacial y temporal sería una anomalía imposible de corregir, mientras que el hábito de juzgar por semejanza, como ya vimos, si es susceptible de corrección, utilizando *reflexivamente* las reglas estadísticas para juzgar de causas y efectos, es decir, aplicándolas a nuestros propios juicios considerados como efectos de diversas causas, es decir, de diversos criterios de juicio.

Esto nos lleva a revisar nuevamente, antes de concluir, la sección donde

Hume analiza el error en el juicio pragmático por el uso de la semejanza como recurso heurístico. Eso está en la sección 2.3.06, “sobre la influencia de la imaginación en las pasiones”. Ahí lo importante es que la idea concreta del bien o del mal previstos adquieren mayor vivacidad por la semejanza que guarden con placeres y dolores previos, y esa vivacidad aumenta la influencia de la idea sobre la impresión sensible y la voluntad. La ecuanimidad, o consideración objetiva del objeto, consiste en evitar la presentación del objeto mediante su idea particular, y hacerlo en cambio mediante *conceptos generales*. El dispositivo de usar ideas fugaces de una misma clase en lugar de una sola idea fija y determinada hace la noción más oscura, y con ello pone el peso del juicio más en la aplicación de reglas generales aprendidas que en la consideración del caso particular.

Cualquier placer con el que estemos ya familiarizados nos afecta más que cualquier otro [placer] de cuya naturaleza seamos por completo ignorantes, a pesar de que estemos informados de la superioridad de este último. Mientras podemos fácilmente hacernos una idea particular y determinada del primero, a este otro lo concebimos bajo la noción general del placer, y **cuanto más general y universal** sea esta idea, **menor vivacidad** tendrá en la imaginación y **menos influencia** sobre la acción. Aunque una idea general no sea más que una idea particular considerada bajo cierto aspecto, comúnmente es más **oscura**, y eso se debe a que ninguna idea particular por la que nos representamos una general está jamás fija o determinada, y siempre está lista a dejar su sitio a otras ideas particulares igualmente representativas. (2.3.06.02)

El recurso de los humanos para evitar la influencia negativa de la imaginación y las falacias consiste, pues, en evitar la semejanza entre ideas particulares, utilizando términos generales. Eso significa utilizar ideas

particulares pero sin retenerlas demasiado, o inclusive en utilizar las palabras solamente sin pensar siquiera las ideas.

Así es como los atenienses se mantuvieron a salvo de la retórica de Temístocles, cuando éste (según la anécdota de Tucídides que relata Hume) trataba de convencerlos de traicionar a sus aliados griegos para hacerse con el supremo poder naval en el archipiélago. Según eso, el general pidió autorización en la asamblea reunida para realizar un plan que no podía ser revelado, pero que sería del *máximo provecho* para los atenienses. Dada la secrecía del plan, los ciudadanos no llegaron a conocer la naturaleza específica de ese provecho, pero cuando tuvieron que elegir entre éste y la *justicia* (pues Aristides, único que sí lo conocía, advirtió que el plan implicaba la máxima injusticia), lo rechazaron sin interés ni siquiera curiosidad. Ese tipo de decisiones son difíciles, asegura Hume, sólo para quienes ven directamente y en todos sus colores las riquezas que hubieran podido tener: la supremacía naval, un imperio, una *pax atheniense*, etc.

TEORÍA DEL PROCESO DOBLE DE JUZGAR

En la explicación anterior, Hume distingue dos maneras posibles de emitir juicios pragmáticos. Uno, que procede mediante nombres y reglas generales, las cuales son transmitidas de generación en generación, y que no tienen otra forma de adaptarse que una revisión estadística. Y otro, que utiliza ideas concretas y cálculos *ad hoc* para cada caso. También significa que, la primera forma, más automática e inconsciente, de procesar juicios pragmáticos tiene algunas ventajas sobre la segunda. Esas ventajas son su rapidez, puesto que opera de manera semi automática, considerando descripciones nominales de la

situación, en vez de utilizar la intuición y la manipulación de ideas particulares en la imaginación. Otra ventaja, más importante para nuestro tema, es que este procedimiento impide la influencia de ideas semejantes y experiencias previas.

La imagen del placer pasado, si es intensa y violenta, confiere estas cualidades a la idea del placer futuro, conectada con aquélla por la relación de semejanza. (2.3.06.05)

Un placer adecuado a nuestro modo de vida excita más intensamente nuestros deseos y apetitos que otro ajeno a ello. Este fenómeno puede explicarse con base en el mismo principio [de semejanza]. (2.3.06.06)

El uso de conceptos en vez de ideas puede ser considerado como una estrategia de *inhibición cognitiva*, que hace posible la serenidad e imparcialidad de nuestros juicios por medio de *inhibir* el ingreso de ciertas ideas en la atención consciente. Esta operación de inhibición cognitiva, la inversa de la que corresponde a las leyes de asociación (las cuales *invitan* ideas a nuestra atención) constituye, en nuestra opinión, el núcleo de los instrumentos de autocontrol.

CONCLUSIONES

La intención final de Hume es postular el sistema más simple de leyes que expliquen la formación de todo el mundo humano (la constitución de objetos externos subsistentes; la de su propia persona, de otras personas y de las relaciones de solidaridad, de colaboración y de autoridad que tiene con ellas; el auto control y el desarrollo de la sociedad; etc.) a partir de partículas perceptuales mínimas, las impresiones de los sentidos interno y externo, y las ideas o vestigios que dejan en la memoria.

El principio básico por el que se explica el surgimiento de sistemas complejos a partir de elementos simples, sin recurrir a teleología alguna, es la acción reiterada en todos los niveles de dos fases, consistentes en una producción de formas sobreabundante y anárquica, seguida de una destrucción de las menos estables.

Los tres principios de asociación de ideas (semejanza, contigüidad y causalidad) son postulados, no encontrados; pero su realidad quedaría demostrada, según Hume, en la medida en que expliquen más fenómenos psicológicos con menos uso de elementos.

Los tres principios se soportan, pues, en la medida en que explican las ligaduras por las que átomos psicológicos componen moléculas psicológicas más grandes, así como también explican la evolución del conocimiento y las sociedades humanas.

La forma general de la ligadura consiste en la vivificación de ideas oscuras o subconscientemente alojadas en nuestro espíritu por asociación con alguna impresión presente.

De ahí la importancia de las leyes de asociación, pues son las tres maneras de llevar a cabo esas vivificaciones en las ocasiones cruciales para determinar la acción de los individuos.

También vimos que los tres principios no son todos equivalentes, sino que los principios de semejanza y contigüidad son más elementales, más inestables y, en última instancia, más perturbadores, tanto para el conocimiento como para la organización social.

En primer lugar, su incidencia en la formación de creencias es voluble, y más propensa a formar prejuicios que a formar conocimientos científicos.

En cambio, las creencias basadas en relaciones de causalidad no solamente son más firmes, sino que constituyen reglas generales susceptibles de consolidarse progresivamente, o de autocorregirse. Lo contrario sucede con las asociaciones por semejanza y contigüidad, que varían irremisiblemente, y que no pueden someterse a control.

Aunque la causalidad, como principio de inducción simple no es confiable ni demostrable, sí puede sujetarse a un control de segundo nivel. Este control de segundo nivel consiste en encontrar las causas apropiadas de la formación de creencias, y separarlas de las causas impropias o falaces. Para esto, se requiere hacer una epistemología empírica permanente y paralela a nuestra investigación de causas de fenómenos naturales. Un control estadístico de nuestros experimentos y extrapolaciones teóricas nos permite saber cuáles métodos fueron más exitosos (certeros) y cuáles fueron menos ciertos, y por lo tanto nos permite depurar los métodos y condiciones experimentales.

Repitiendo este procedimiento indefinidamente, podemos depurar también los métodos, haciéndolos cada vez más poderosos y confiables.

La sección 1.3.15 del *Tratado*, sobre las “reglas para juzgar de causas y efectos,” contiene las normas racionales de la extrapolación que Hume pudo obtener después de su primera investigación sobre las causas de nuestras creencias. Constituyen una especie de lógica inductiva, cuyas normas son más bien restrictivas que extensivas. Es decir, no dicen cuál es el ideal científico de la causalidad, y luego establece las maneras en que se puede quedar corto de él por un lado o por el otro.

TERCERA REGLA: Debe existir una unión constante entre la causa y el efecto. Es capitalmente esta cualidad la que constituye esta relación.
(1.3.15.06)

La norma establece dos condiciones ideales de la causalidad:

3.A. Siempre que se dé la causa, debe darse el efecto; y

3.B. Siempre que se dé el efecto, debe darse la causa.

Las demás reglas explican lo que debe buscarse mediante experimentos cuando nuestra causa *hipotética* no cumple una o la otra de estas dos condiciones.

Después de encontrar la enorme ventaja de la relación de causalidad sobre la semejanza y la contigüidad en la formación de nuestras creencias, vimos que la causalidad también tiene una gran ventaja en la formación de juicios morales.

Efectivamente, encontramos que la *simpatía* es la vivificación de nuestras ideas sobre las *pasiones* que presumimos que ocurren en el interior (invisible, pero sondeable) de otras personas. Y vimos que es muy semejante a la *creencia*, o sea, a la vivificación de nuestras ideas sobre los *hechos* que presumimos ocurrir en otros lugares y momentos.

Nuevamente demostramos que esta vivificación ocurre por las tres relaciones de ideas, por semejanza, contigüidad (incluyendo frecuencia de trato) y causalidad; y nuevamente vimos que las dos primeras relaciones producen algo semejante a las malas extrapolaciones que provocan en el conocimiento. La semejanza y la contigüidad producen pasiones violentas, y con ellas, conforman una moralidad "natural". Esta moralidad es parcial y, peor aún, incapaz de sustentar el crecimiento de la sociedad más allá de un pequeño clan, porque su valor principal es la solidaridad. Además, tiende a preservar los defectos humanos.

De crucial importancia para comprender la formación de esta moral fue esclarecer el proceso de la "internalización", que convierte *lo normal* en *lo normativo*, por lo menos para la moral natural.

En contraste, vimos que la simpatía basada en la causalidad (o sea, relaciones de interés, transferencia de propiedad por consentimiento, y contratos), es capaz de formar convenciones de justicia, tratos impersonales, imparciales y por lo tanto extensibles a personas que no sean del propio clan o familia.

Aquí no encontramos, como en la sección 1.3.15, un método o unas reglas para *juzgar de causas y efectos*; pero en cambio sí hallamos una norma o

convención para la promulgación de *juicios morales* y las elecciones de *acciones y conductas*.

Hay una diferencia entre ambos, pero cuando ahora la expliquemos se verá que esta convención para juzgar objetivamente (expuesta en 3.1.01.14 a 24) es equivalente y juega el mismo papel que las reglas para juzgar de causas y efectos. Esa diferencia no es sino el hecho de que la convención para los juicios morales no es optativa para el individuo, ya que forma parte de una convención que no se sostendría ni un minuto si no participaran todos los miembros adultos de la sociedad, o por lo menos una importante "masa crítica". En cambio, las reglas para mejorar el conocimiento de hechos es enteramente optativa para cada individuo. Así que se presenta como algo que los filósofos y los científicos en general *deberían de procurar y respetar*; en cambio, la convención del juicio basado en el provecho del propio actor o de sus prójimos es forzoso, y se presenta en el *Tratado* como algo que ya está ocurriendo.

TRIPLE SIMPATÍA, INTERNALIZACIÓN Y REGLAS GENERALES

La convención de justicia, como dijimos en el capítulo 5, consiste en un artificio por el cual satisfago mejor mi interés en toda clase de bienes materiales usando a otros humanos y sus intereses como instrumentos. Sólo tengo que autolimitar mi avidez de tal manera que ellos limiten también la suya y dejen para mi aprovechamiento exclusivo ciertos recursos materiales que sean los más aptos para mi trabajo especializado. También tengo que dar a cada quien la posibilidad de adquirir por intercambio aquellos bienes que él no puede producir, o sólo puede hacerlo en una cantidad y calidad mucho

menores, siempre que sea de manera mutuamente consentida, es decir, en algún precio acordado, y sólo mediante ese acuerdo.

La motivación para autolimitarse de esta manera no es sino el interés mismo, acompañado del conocimiento de que así puede adquirir un bien mayor y mejor. Mientras más interés tengan los participantes de esta convención por adquirir más bienes y de mayor calidad, y mientras menos fatigas quieran dedicar a ello, más rigurosamente se abstendrán de despojar a otros y más seriamente se esforzarán por ganarse el negocio que los otros participantes ofrezcan, mostrando públicamente su disposición a honrar su palabra (su promesa) hasta el límite de lo imposible.

La alineación de las conductas de todos los asociados no se da en virtud de fuerzas correctivas de naturaleza distinta a la del interés, que amenazaba con fragmentar la unión, sino que resulta de ser la única manera en que todas esas fuerzas pueden acomodarse entre sí sin frustrarse mutuamente. No es un proceso menos natural y necesario que aquél por el cual la condensación del vapor de agua, en ciertas condiciones de humedad y temperatura, produce patrones ordenados de moléculas ajustadas entre sí.

El deseo de adquirir bienes artificialmente (i.e. sirviéndose de las fuerzas ajenas como instrumentos) y la "consciencia" (la capacidad que tienen los miembros de la sociedad de supervisar alternativamente y de registrar inmaterialmente la responsabilidad con que cada uno cumple sus compromisos) son la fuerza centrífuga y centrípeta que mantienen unidos a los miembros de una sociedad tan bien alineados como las partes de un cristal de nieve.

La oposición de estas dos fuerzas no permitiría que las sociedades se multiplicaran indefinidamente si no fuera por el fenómeno de la *internalización* que ya describimos.

En efecto, el deseo de obtener muchos bienes, de la mejor calidad y por el menor esfuerzo posible, o sea, el interés cuando ha entrado en este procedimiento indirecto y social de satisfacerse, es una fuerza que puede acomodar a cualquier cantidad de elementos (otros individuos asociados) en su esquema. Esta pulsión mantiene una intensidad constante en todos los miembros sin importar la magnitud de la sociedad. Esto contrasta con el debilitamiento de la benevolencia y la compasión proporcional al número de grados de semejanza y proximidad que separa a dos individuos cualesquiera y, por lo tanto, proporcional al tamaño de una comunidad. Cuando cada miembro de ésta ya no puede conocer el desempeño de sus compañeros, ni siquiera con la ayuda de sus conocidos mutuos, entonces comienza a surgir, para todos, la posibilidad de explotar las normas de la justicia. En particular, surge la posibilidad de medrar en la sociedad que comparte esa convención, haciendo promesas y faltando a ellas, sin que se enteren las personas con las que se interactuará en el futuro.

En consecuencia, la convención de la justicia no sería eficaz en sociedades mayores a unos cuantos cientos o pocos miles de miembros, si no fuera por la *internalización*, que convierte a cada miembro en observador crítico de sí mismo, aún cuando esté en la vetajosa situación de defraudar impunemente.

Recordemos ahora la triple simpatía y la *internalización* con que explicamos la moral natural, y en particular la *condena* de los vicios naturales. Esta condena es un *sentimiento artificial de desagrado*. Un sentimiento de

odio o desprecio mitigados, cuando observamos a otros desde el punto de vista de ellos mismos o de las personas, y vemos que la conducta les perjudica. Es, en cambio, un sentimiento de vergüenza o humildad cuando observamos el vicio en nosotros mismos, pero desde el punto de vista de otros, de los referentes habituales. Ambos sentimientos son en sí mismos muy sutiles, por ser inferidos en otras almas, aunque tampoco consisten en meras ideas, dado que refuerzan su vivacidad mediante la simpatía con otros observadores. Eventualmente, este juego de simpatías ya no es necesario, porque el vicio es adjudicable al objeto de nuestra condena mediante reglas generales.

Estas tres transferencias por simpatía no solamente explicarían el deber de hacer X (o sea, el temor moral de omitirlo) y el remordimiento (la vergüenza de no haberlo hecho), capaces en ocasiones de inhibir una acción viciosa o de castigarla persistentemente después de haberla cometido. También explican la tranquilidad de conciencia (orgullo moral) y la autoafirmación consistente en sentimientos de placer transmitidos y reforzados de la misma manera.

Para tener ambos sentimientos morales es preciso que uno haya formado las *reglas generales* y que sepa lo que puede esperar en general de los diversos caracteres humanos. Cuando una persona demuestra carecer de las cualidades acostumbradas y defrauda nuestras expectativas acostumbradas, el defecto es desagradable para sus observadores. Lleva unida la idea de vicio, o sea, de fealdad o dolor, en virtud del daño que ese defecto produce en sus prójimos o en él mismo; y cuando la acción lleva unida la idea de virtud, se debe al beneficio que la cualidad produce en esas mismas personas.

Estas expectativas de bien y de mal son producto de una reflexión por la que indagamos qué sentimientos nuestros están en consonancia empática con

los de otros observadores ante un mismo carácter desde puntos de vistas variables. La costumbre de hacer estas reflexiones produce reglas generales. Y éstas, a su vez, se vuelven el criterio último de los sentimientos morales.

Eventualmente, el hábito hace que los miembros de la sociedad hagan de los juicios basados en observadores reales otros juicios basados en observadores virtuales. A partir de ahí, el sentimiento de orgullo o de vergüenza morales quedan unidos a ciertas clases de acciones mediante reglas generales, que operan sin consultar al sentimiento y a la reflexión empática. Es decir, que independientemente de que una acción injusta sea observada, su autor recibirá, por una triple simpatía, un sentimiento de vergüenza anticipada, aunque no la haya realizado y sólo esté considerando hacerlo.

Como estos sentimientos de refuerzo y disuasión no necesitan de un observador real (sino que basta uno virtual), ni tampoco de una simpatía efectiva con tal observador (y basta una imaginaria), la conducta de los miembros de la sociedad se mantiene constante, cualquiera que sea el número de asociados a una convención. En otras palabras, la conducta de sus miembros permanecerá alineada y habrá correspondencia entre sus acciones aún cuando los miembros no se conozcan entre sí, e inclusive si llegan a tener varios grados de separación entre sí.

Aunque largo, es importante citar *in extenso* este párrafo de Hume por sintetizar su idea de una genealogía de la moral artificial:

[Mientras viven en una sociedad de unas pocas familias, los hombres] se ven inducidos a imponerse y a obedecer estas reglas [de justicia], tanto en general como en cada ocasión particular, únicamente en

atención a su interés [personal]. [...] Pero cuando la sociedad se hace numerosa [...] los hombres dejamos de percibir con la misma facilidad que, cada vez que quebrantamos estas reglas, se sigue el desorden y la confusión [en toda la sociedad]. [...] Sin embargo [...] no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás. [...] Aun cuando la injusticia [...] no afecte en modo alguno a nuestros intereses [personales], nos sigue disgustando, porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se acerque al culpable. Participamos por simpatía del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones cuando se consideran en general [o sea, cuando se considera el carácter del que emanan] se denomina *vicio*, mientras que lo que produce satisfacción, también en general [i.e. como manifestación de un carácter], es llamado *virtud*, ésta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia. Y aunque [...] este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones [por ese fenómeno psicológico que en esta tesis denominamos internalización]. La regla general va más allá de los casos particulares de los que surgió, y al mismo tiempo simpatizamos [indirectamente] con los sentimientos que los demás tienen de nosotros. En resumen, el interés [que cada cual tiene] por uno mismo es el motivo originario del establecimiento [o invención] de la justicia; pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud. (3.2.02.24)

CONTRADICCIONES ENTRE LA MORAL NATURAL Y LA ARTIFICIAL

Para concluir, sólo nos resta subrayar la inconsistencia y frecuente tensión que hay entre los sentimientos propios de la moral natural y los de la moral artificial.

Es fácil advertir que la moral natural nos obliga a ciertos deberes de solidaridad y de parcialidad de grupo que la moral artificial no puede aprobar, dado que sus esquemas convencionales son estrictamente impersonales.

Un ejemplo de esa tensión lo proporciona el conflicto entre el deber natural de favorecer a los miembros de la familia sobre cualquier extraño y la obligación artificial de dar exactamente el mismo trato a todos nuestros conciudadanos, cuando representamos los intereses de la sociedad, como funcionarios, o de una firma, como ejecutivos. El hombre que tiene el poder de tomar decisiones, puede sentir vivamente el conflicto cuando se le presenta la ocasión de favorecer a un familiar o compatriota, que es lo que la solidaridad prescribe o bien, de tratarlo de la misma forma impersonal que la justicia exige.

En tales casos, los juicios de los observadores pueden variar mucho, cualquiera que sea la actuación del funcionario, sobre todo los juicios de los observadores que también forman parte del grupo solidario de los que forman parte de la gran sociedad. Es más, el juicio de cada observador puede variar, dependiendo de que la acción se presente a su imaginación como una singularidad o solamente como caso de una situación general, caracterizable en conceptos generales.

El conflicto entre la moral natural, propia de la horda, y la moral artificial, indispensable para una sociedad abierta, es ilustrado por Hegel mediante el conflicto trágico de Antígona y Creonte. Como miembro de la polis, Antígona debe abstenerse de estorbar el castigo ejemplar del insurrecto Polinices, que era el de yacer insepulto como pena por traicionar a Tebas, su Ciudad. Sin embargo, Antígona, como hermana de Polinices y no sólo conciudadana,

también tenía, como deber de sangre, la obligación de compadecer a su hermano y sepultarlo dignamente.

Fuera de estos ejemplos arquetípicos, es importante observar la influencia de sendos regímenes morales y cómo un mismo observador puede juzgar de dos maneras distintas un mismo caso, por tener nexos de semejanza o contigüidad y a la vez conocer sus deberes de justicia. El observador y juez moral puede así usar los dos criterios alternativamente, creyendo en todo momento que se trata de un solo criterio con dictámenes oscilantes, porque los sentimientos morales de gusto y disgusto son enteramente semejantes en cuanto a su sensación.

EL JUICIO PRAGMÁTICO, EL DOBLE PROCESO DE PENSAMIENTO Y LA INHIBICIÓN COGNITIVA.

Finalmente pudimos ver que esta facultad para el juicio moral objetiva (y por ello, susceptible de confundirse con simples juicios puramente racionales, de comparación de ideas) proporciona la razón pragmática, el principio por el que se puede poner en consonancia nuestra voluntad a lo largo de nuestras distintas edades, evitando las inversiones de preferencias.

Para lograr la monotonía en el orden de preferencias, el individuo tiene que familiarizarse antes con los criterios morales de organización social, participar activamente en los negocios y el comercio de una sociedad abierta y orientada a la producción de satisfactores materiales.

Sólo después de haber internalizado los principios de justicia y haber convertido en sensaciones desagradables las transgresiones a esos principios,

puede trasladar, por analogía, esos mismos principios al mercado interior de intenciones y propósitos, y organizarlo.

En este paso, los aspectos fundamentales son el uso de conceptos generales en la descripción de los propósitos posibles, pues eso hace posible la aplicación de reglas generales, en vez de la comparación de ideas particulares.

A su vez, la aplicación de reglas y conceptos generales en vez de ideas particulares hacen posible la inhibición cognitiva de las semejanzas. En particular, es importante hacer abstracción de las semejanzas y diferencias en los plazos de tiempo que es necesario esperar para disfrutar los bienes futuros.

* * *

En nuestra opinión, estas ideas constituyen los trazos principales del *Tratado* y de la filosofía de David Hume, y por lo tanto creemos que no es incorrecto caracterizarlas como los componentes de una filosofía moral para la nueva sociedad mercantil que Escocia buscaba ser en el siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

AINSLIE, George (2001). *Breakdown of will*. Cambridge University Press. Cambridge, New York.

AINSLIE, George. (1975). "Specious reward: A behavioral theory of impulsiveness and impulsive control". *Psychological Bulletin* 82 (4): 463–496. Citado en "Hyperbolic discounting." Wikipedia, The Free Encyclopedia, 5 Jan. 2015. Web. 20 Jan. 2015. ARNAULD, ANTOINE (1759) [1662]. *L'Art de penser*. [Trad. Miguel Joseph Fernández. Arte de pensar o Lógica admirable. Versión electrónica de google books]

BACON, Francis (2004) [1620]. *Novum Organon*. Losada. Buenos Aires.

BERKELEY, George (1974) [1710]. *Principios del conocimiento humano*. Aguilar. Argentina.

BUTLER, Joseph [1736]. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. Versión electrónica tomada de www.ccel.org

FRAZER, James George (2011) [1890]. *La rama dorada: magia y religión*. Nueva edición a partir de la versión original en 12 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, Friedrich (2010) [1807]. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México.

HOBBS, Thomas (2010) [1651]. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE. México.

HUME, David (2000) [1739-40]. *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press. New York.

_____ (2011) [1739-40]. *Tratado de la naturaleza humana*. [Trad. Félix Duque] Ed. Tecnos. Madrid.

_____ (2005) [1739-40]. *Tratado de la naturaleza humana*. [Trad. Vicente Viqueira] Ed. Porrúa. México.

HUTCHESON, Francis (1969) [1726]. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises. I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design. II. Concerning Moral Good and Evil*; fac. of 4th edn. Westmead, Hants: Gregg International Publishers.

JAKOBSON, Roman & Morris Halle (1956). *Fundamentals of Language*. Mouton & CO Gravenhage. La Haya. [Trad. De Juan Manuel Gasulla y Juan Bauzá. *Fundamentos del lenguaje*. parte II: “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasias”.]

LA ROCHEFOUCAULD, Francois Duque de (2000) [1678]. *Réflexions ou Sentences et Máximes* [Tr. José Fco. del Brando H. *Reflexiones, sentencias y Máximas*. Factoría ediciones.]

LEWIS, David (2007) [1969]. *Convention. A Philosophical Study*. Blackwell Publishers.

LOCKE, John (2010) [1690]. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE: México.

MANDEVILLE, Bernard De. (1982) [1705-23] *La fábula de las abejas: o*

los vicios privados hacen la prosperidad pública. FCE. México.

SAUSSURE, Ferdinand de. (2005) [1916] *Curso de lingüística general*. Losada. Buenos Aires.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley (1964) [1711], Lord. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. J. M. Robertson, 2 vols. (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

NOTAS

¹ Como prueba de esta doble disposición, Jakobson cita un test psicológico muy conocido, según él, en el que un grupo de niños es estimulado mediante una palabra y se les pide decir lo primero que se les ocurra ante el estímulo. Se les dijo, por ejemplo, “cabaña” y otros nombres semejantes; y se constató que los niños tenían preferencia en todas a alguno de dos tipos de respuesta. En unos chicos, “la respuesta trata de ser, [...] un sustituto, [en otros] un complemento del estímulo. En el segundo caso, el estímulo y la respuesta forman juntos una auténtica construcción sintáctica, las más de las veces una frase. Para estos dos tipos de reacción se han propuesto los términos de *sustitutiva* y *predicativa*.” (Jakobson, 1956, parte V)

² Esta traducción de Viqueira usa el término “espíritu”, en singular, para verter el término de Hume “mind”, y el plural “espíritus” para el inglés “spirits”, los fluidos de naturaleza indeterminada (líquida, gaseosa o magnética, hoy sabemos que es eléctrica, pero la electricidad no era conocida por Hume y sus contemporáneos)

³ Menciono algunos de sus ejemplos brevemente y en ese orden.

Los católicos y otros practicantes religiosos reportan que les resulta más fácil creer en los milagros y martirios de sus santos si ven representaciones de ellos y adoptan posturas semejantes. Cicerón reporta que le resultó mucho más admirable la extrema sabiduría de Platón estando de visita en el foro de Atenas que mientras la consideraba desde su propia casa. Cualquiera puede saber que las hazañas de los héroes son más creíbles y admirables si podemos tener en nuestras manos los instrumentos que emplearon para llevarlas a cabo (sentarse en el escritorio de un filósofo admirado, preparado con papel y la misma pluma que produjo sus obras). Muchos más ejemplos pueden sacarse del libro de James Frazer *La rama dorada*, sobre las leyes del pensamiento mágico, que según él son dos: objetos que han estado unidos una sola vez continúan estándolo permanentemente (magia por contacto) y objetos semejantes mantienen una relación siempre (magia homeostática).

⁴ La propiocepción es el sentido que informa al organismo de la posición de los músculos, es la capacidad de sentir la posición relativa de partes corporales contiguas. Aunque el término es de origen reciente, me parece el más adecuado para significar aquello que Hume describe como la “capacidad del hombre de tener conciencia íntima de sí mismo”. La idea permanente del yo descrita en 2.1.02.02; 2.1.11.04; 2.2.04.07; y 2.3.07.01 principalmente.

⁵ Aquí debemos diferir de Hume y subrayar que los bienes del cuerpo, como belleza, fuerza, resistencia, también pueden ser arrebatados, si bien con el requisito de tener que llevarse a toda la persona con ellos. Es lo que llamamos trabajo forzado o esclavitud.

⁶ Por eso llama la atención Hume sobre el hecho de que encontrar a otro mexicano en

china, por ejemplo, sea motivo de regocijo en ambos, aunque no se conozcan, por el simple hecho de destacar cada uno para el otro en medio de tantos caracteres desemejante e inhabituales.

⁷ Un caso curioso y notable que Hume utiliza para ilustrar la diversidad imaginativa de los pueblos es una leyenda de la Grecia antigua, según la cual una misma ciudad abandonada fue objeto de disputa entre dos pueblos sin tierras que, coincidentemente, andaban a la caza de un nuevo hogar simultáneamente. Cuenta la leyenda, referida por Hume, que las dos naciones enviaron a exploradores a recorrer la región en busca de un lugar apto para asentarse, y que de repente dos exploradores pertenecientes a sendos pueblos, coincidieron en detectar la existencia de una ciudad abandonada a un mismo tiempo. Entonces ambos se apuraron a tomar posesión para su pueblo antes de que el otro lo hiciera para el suyo. Corrieron hacia ella, y en un momento dado, cuando uno de ellos llevaba ventaja y estaba a centímetros de atrapar las aldabas de la puerta en sus manos, como símbolo de posesión, el otro aventó su lanza y la clavo en esa misma puerta antes de que el otro la tocara.

Lo notable de esta historia es que ambas acciones podrían constituir el acto de posesión anhelado por los exploradores, pero cada uno bajo un respecto diferente.

Uno de los exploradores la tocó y la puso en *contigüidad* con su propio cuerpo. Con eso quiso dar a entender que había tomado posesión de la ciudad. Mientras tanto, el otro realizó una acción *semejante* a aquella por la que se apresa a un animal de caza. En otras palabras, uno de ellos apeló a la *contigüidad*, y el otro a la *semejanza*, como estrategias de la imaginación para reclamar la primera posesión. Y naturalmente, es imposible decir que uno tenga más razón que el otro. En estos aspectos de la justicia, la imaginación de cada pueblo y sus referentes son tan relativos y válidos como los del otro.

Eso no quiere decir que los miembros singulares dentro de cada pueblo puedan fingir una equivocidad a la que los miembros de esa sociedad están acostumbrados. Los miembros de un mismo pueblo y tradición se acostumbran pronto, al formar sus expectativas, a los rasgos más prominentes y característicos de cada situación, y sobre todo, a la tradición de esa población. Y si hay algo que vuelve conspicuo a un rasgo es *la creencia de que los demás participantes formarán su criterio de acuerdo a esos mismos rasgos y por una cierta forma de asociación*. Así es como los miembros de una sociedad se ayudan unos a otros a adoptar criterios comunes que se tornan finalmente en criterios idiosincráticos. Personas provenientes de comunidades distintas y poco relacionadas con ésta pueden divergir, pues, fácilmente en los criterios que dan propiedad sobre ciertas especies de bienes, y los que no son suficientes, de donde resultan los conflictos interculturales más serios, porque son también las controversias más honestas: conflictos en los que ambas partes sostienen por igual su respeto a la justicia y su idiosincrasia interpretativa.

Permítaseme ofrecer otro ejemplo por mí conocido. A principios del siglo XX un

intermediario norteamericano buscó, negoció, y adquirió, para una numerosa comunidad religiosa que vivía en ese país, un enorme latifundio (un territorio rectangular de 3,000 km² en la costa del Golfo de México) en lo que hoy es el Estado de Tamaulipas. El precio fue acordado, el contrato firmado, y cuando llegó el momento de entregar el rancho y el primero de tres pagos, emergió un malentendido de fondo. Los vendedores (tres hermanos de origen español avecindados en México) comenzaron a desplazar todo el ganado que vivía sobre las tierras, para venderlo aparte, pues les parecía obvio y algo sobreentendido durante toda la negociación que la tierra y el ganado son dos cosas muy distintas, y que los compradores nunca habían externado su interés en la segunda. Por su parte, la comunidad protestante norteamericana consideró que ese ganado les pertenecía, pues les parecía igualmente obvio que ellos habían adquirido la tierra y todo aquello que ésta alimentaba y hacía crecer. Los compradores imaginaban, por las costumbres de su sociedad original, una estrecha conexión causal entre la tierra y sus productos, y no podían concebir que se les entregara la primera sin los últimos. Los vendedores, por su lado, como todos los miembros de su tradición jurídica, enfocaban su atención en las relaciones de semejanza; y por ende no podía ver distinción más evidente que la que hay entre el bien inmueble e inerte que vendieron, y los bienes vivos y movibles que, en su opinión, hubieran requerido una negociación aparte.

Hay que decir, sin embargo, que ninguna de las dos tradiciones que en este caso, y en muchos otros análogos, chocan es menos sensible a las convenciones generales de justicia; y que sólo divergen en las propiedades de la imaginación que en cada población ha prevalecido gracias a las múltiples generaciones de hombres que han podido realizar transacciones sobre la base de criterios mutuamente esperados, y por ello, fortalecidos.

⁸ Si las instituciones bancarias descontaran el valor futuro según una función hiperbólica se expondrían al argumento de succión financiera, o *dutch book*.

⁹ DE aquí probablemente obtuvo Kant su idea de la síntesis de la reproducción en la intuición de objetos correspondientes a nuestros conceptos.